



د. منصور خالد

# انفصال الجنود

زلزال الشرق الأوسط  
.. وشمال إفريقيا

أيد يولوحيات  
أم عمتاؤد..؟

د. منصور خالد

# انفصال الجنوبيين

الزوال الشرق الأوسط  
.. وممال إفريقيا

أيد يولوجيات  
أم عمتايد..؟



# • إنفصال جنوب السودان

• زلزال الشرق الأوسط .. وشمال أفريقيا

• إيديولوجيات أم عقائد...؟

• •

المؤلف

د. منصور خالد

• •

الناشر

دار مدارك للنشر

• •

تصميم الغلاف

الياس فتح الرحمن

• •

خطوط الغلاف

تاج السر حسن سيد أحمد

• •

التنفيذ الداخلي

صلاح فاضلابي

• •

يحذر النقل أو الاقتباس

إلا بإذن من الناشر

• •

الطبعة الأولى

٢٠١٢

حقوق الطبع محفوظة

• •

رقم الإيداع: ٥٤٩ / ٢٠١١ م

الترقيم الدولي: 4-67-51-99942-978-ISBN

• •

## مفتتح

••

حياتنا الراهنة فوارة بالأحداث الجسام ، وكتابة اللحظة الراهنة بحجمها الأسطوري ، وبأثرها الجبار ، أمر هو المشقة بأم عينها.

فى هذا الكتاب ، وعلى غير عادة مؤلفه د. منصور خالد تم إختزال أهوال لحظتنا الراهنة ، ليضعنا بغتة أمام مرآة صقيلة لنرى فيها المشهد من وراء السطوح والمانشيتات وسواد الأقنعة .

لقد فاجأنا كاتبنا الكبير هذه المرة بأن وضع همومه الثقال فى صفحات قليلة على غير عادته ، إذ جاءت مؤلفاته السابقة وقد كان آخرها كتاب « تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد » فى مجلدات ذات طول وعرض . حملت من الجمل والكلمات ما ثقل على كثيرين من الذين انحسرت هممهم ، وتقهقر فيهم شوقهم العارم القديم إلى السحر الكامن فى نار المعرفة .

تقدم مدارك هذا الكتاب ، والذى كانت فصوله قد بدأت فى محاضرة تذكارية بمركز الخاتم عدلان بالخرطوم ، ثم عكف المؤلف كعادته على طهى مادته على ناره الهادئة لنفوز نحن بهذا السفر الصغير الكبير .

تقدم مدارك كاتبها ، وهو الأكبر فى سلالة كتابنا الأماجد ، ليس على صعيد وطننا السودان فحسب ، بل كونه ذلك القادر على اجتياز الحدود ليقرأه العالم .

أخترت أن يدور حديثي إليكم في محاور أربعة حول موضوعات تستمد أهميتها أولاً من راهنتها، وثانياً من عنصري الفجاءة في وقوعها والنتائج المتوقعة (ولعلني اضيف غير المحسوبة) التي نجمت عنها، وثالثاً إنعكاساتها على السودان والدروس التي يمكن لأهله أن يستقوها من الحدث. المحور الأول هو قرار أهل الجنوب بالإنفصال وتداعيات ذلك القرار، لاسيما ومن التداعيات ما يندرج بشرور تقود إلى تلف وهلاك. هذا موضوع كم وددت أن أستاذني في الحديث عنه لأسباب سأوردها. المحور الثاني هو الزلزال الذي هز الأرض من أقصاها إلى أقصاها في الشرق الأوسط والشمال الأفريقي. ولئن نعتنا ذلك الحدث بالزلزال فلأنه، فيما نقدر، ليس بحدث عابر يمكن لأي محلل سياسي أمين أن يتجاوزه، أو ظاهرة طارئة يتطنى البعض أن في المنطقة بلداً واحداً محصناً ضد تداعياتها. ما هي جذور هذه الظاهرة؟ وما هي التراكمات التي قادت لتفجرها؟ وهل صحيح أن وقوعها إنحصر في البلاد التي وقعت فيها؟ وما هي الأفكار المحلية والخارجية التي لعبت دوراً في تكييف الرؤى السياسية المحلية وقادت، سلباً أو إيجاباً، إلى التأثير على فهمنا للظاهرة وتفاعلنا معها. تلك أسئلة سنسعى للإجابة عليها، كما سنسعى إلى المقاربة بين التجارب الداخلية والخارجية النظرية أو المشابهة حتى لا تستبد بنا الظنون بأننا السباقون في كل شيء، فولهنا باستخدام أفعال التفضيل قديم: نحن دوماً أفضل الناس، وأكرم الناس، وأشجع الناس. المحور الثالث هو الأيديولوجية إذ من بين السمات التي برزت في الثورات

الزلزالية غياب الأيديولوجية مما حملنا على وصفها بالثورات بعد -  
الأيديولوجية (post - ideological). لهذا سنحاول سبر غور هذه الظاهرة  
وإستجلاء أمرها بإستعراض الأيديولوجيات السياسية وكيف تحولت من  
أفكار عقلانية يكون فيها التفكير والإستدلال والتصديق بالعقل، إلى عقائد  
يلزم تصديقها حتى وإن تعارضت مع العقل. أما المحور الرابع فهو ظاهرة  
الفجوة الجيلية، فبينها وبين الموضوعين السابقين نسب. فرأس الرمح في  
الهزة التي شهدتها - وما زالت - المنطقة العربية الشريحة الشبابية من  
السكان التي أخذت تعيش حالة من الإقصاء المادي والمعنوي في مجتمعها  
مما خلق فجوة في المدارك والطموحات والمعايير بين جيل وجيل لا تختلف  
عن تلك التي عرفتها دول أخرى، وإن كان في ظروف مختلفة.

...

المحور الأول

**إنفصال جنوب السودان**

○○○





ثمة عوامل ثلاثة كادت تدفعني لإسقاط هذا الموضوع من حسابي: السبب الأول ذاتي مصلحي إذ أنني بصدد التوثيق للموضوع في كتاب كدت أن أفرغ منه. الكتاب يتيح للمرء التحليل الشامل والتوثيق لكل ما يورد في بحثه توثيقاً يتبع فيه المتن بحواشي تدل القارئ على الأصول والمصادر. السبب الثاني هو خشيتي من المتلصصين على المتحدث، فمن الناس في بلادي من لا يقرأ الكتاب إلا قراءة أفقية عله يجد فيه ضالته لا ضالة المؤلف، كما منهم من قلما يورد حديثاً للمتحدث في الإطار الذي ورد فيه، بل دوماً حسبما قاده إلى إدراكه فهم سقيم أو تحامل لثيم. ليس أدل على ذلك من المنهج السوقي الذي ظلت تعالج به بعض الصحف أخطر حدث في تاريخ السودان المعاصر، وكأنه حادث حركة بين الدويم والقطينة. بالإضافة إلى ذلك، من بين دواعي التردد في الحديث حول هذا الموضوع ضجري من أن أدفع إلى إعادة القول مرة بعد الأخرى. ففي كتاب أخير في ذات الموضوع تناولت هذه القضايا فيما يربو على خمسمائة صفحة في النسخة الإنجليزية (War and Peace in Sudan)، وما ينيف على الألف صفحة في النسخة العربية: «أهوال الحرب وطموحات السلام». ولكن سرعان ما صرفت ذلك الخاطر خشية من أن يقول قائل إن أهملت موضوعاً يشغل بال أهل السودان لأنصرف إلى موضوعات أخرى - رغم أهميتها - «الناس في شنو والحسينات - وفي رواية والحسانية - في شنو!».

إن كان هذا هو الحال سابدأ بالحديث عن ما أسميت الإسلوب السوقي في الإقبال على الموضوع، ليس فقط لما فيه من تهوين لقضية تتعلق بسلامة الوطن ومستقبل أهله، وإنما أيضاً للإرباك الذي أحدثه - وما زال يحدثه - ذلك الإسلوب للقارئ. فقد تجد في نفس الصحيفة مقالاً رصيناً حول طرائق الحفاظ على، وتطوير العلاقات بين، شقي القطر مع تأكيد جازم بأن الجغرافيا والتاريخ يفرضان تكامل الشقين. توقن عندما تقرأ ذلك المقال أن محرر الصحيفة لم يحلله موقعاً مرموقاً في صحيفته إلا لإدراكه لجدواه وأهميته، وربما لتوافق رأيه مع رأي كاتبه. وتتجه إلى صفحة أخرى في الصحيفة ذاتها وفي اليوم ذاته فينبئك فيها خبر أو مقال عن ضرورة إكمال ترتيبات ما بعد الإستفتاء حتى يسود السلام شقي البلاد، وينعم كل منهما بالحياة على الوجه الذي يبتغي، ثم تتضافر جهودهما معاً لخير كليهما. عندها يزداد يقينك بحرص الصحيفة على أن الانفصال السياسي للجنوب عن الشمال لا ينبغي أن يصبح ذريعة لتمزيق العلاقات التي وشجتها السنون بين شقي القطر. ولكن ما أن تنتقل مرة أخرى، إلى صفحة أخرى في نفس الصحيفة، حتى يتلقاتك أكثر من خبر ماثوث له شهيق وزفير. خبر ينبئك بفرح غامر أن عسكرياً منشقاً عن الجيش الشعبي أشعل الحرب في ركن من أركان الجنوب. وآخر يروي لك عن يقين - لا عن حزر وتخمين - أن عسكرياً آخر سينشق عن ذلك الجيش. وثالث يؤكد أن المنشقين سيكونان وشيكاً تحالفاً ضد الجيش الشعبي (جيش جنوب السودان) حتى تكاد تظن أن لم يعد للصحيفة من هدف غير تقويض نظام لم يستو بعد على سوقه.

تلك الأخبار المهرجة (أي المختلطة)، أو إن أردت المغربلة، أو إن شئت المسربة، تنسب دوماً إلى وكالة أنباء يعرف القاصي والداني جيداً من هو

ابوها وأخوها وحموها وفوها «وذو مال». لا ضير في أن يكون للصحيفة واحد من هذه الأسماء الخمسة: أن يكون لها أب يرعاها، أو أخ أكبر يزود عن حماها، أو حمو يرد عنها كيد الأعادي، بل أهم من هذا وذاك أن يكون لها «ذو مال» يكشف شدتها، ويدفع بليتها، فقليل من الصحف تستطيع البقاء - ناهيك عن الإزدهار - بلقيمات تقيم الأود. هذا فخ أوقعت فيه بعض الصحف نفسها بلا إستحياء، وعصم المولى بعض آخر من الوقوع فيه، وأختار بعض البعض أن لا ينتهك حرمان مهنته أو يفقد إحترام قرائه فالتزم آداب المهنة. لسنا هنا في مجال إعطاء دروس في الأخلاق، وإنما في معرض السعي لأن نحسن الفهم والتصور. يستعصي على الفهم أمران: الأول هو كيف يمكن لأية صحيفة لا تكف عن ذرف الدموع على الوحدة الضائعة، أو تزعم التساعي لتوحيد البلاد بعد الانفصال على نحو جديد، أن لا تجد حرجاً عن نشر ما لا يستوثق بصحته من خبر، خاصة إن كان ذلك الخبر يعمق المراتات ويؤثر الفتن. هذا مسلك يجعل من إستنفار المحللين للكتابة عن توثيق عرى العلائق بين الشمال والجنوب زعم في غير مزعم، بل تفككة متظارفين في أمور جدها جد، وهزلها جد. الأمر الثاني لا يتعلق بالمصادقية السياسية أو المسئولية الوطنية بقدر ما يتعلق بالأمانة المهنية. فالصحف لا تنشر خبراً إلا غب مصادقة، أي بعد تثبت. الخبر، بخلاف الرأي، نص غير قابل للتأويل، وتعريف بالشئ على حقيقته. إن لم يكن كذلك يضحى الخبر ختلاً وإستطالة، ونشره تلويثاً لعقول القراء وفجوراً حسياً ومعنوياً. وتقول العرب افتجر الكلام أي إختلقه، كما تنعت الذي ينبعث في الكذب دون إكتراث بالفاجر.

نعود على بدء لنقول أن ليس لنا فضل في إختيار «قصة بلدين» (Tale of Two Countires) كعنوان فرعي لكتابنا الذي أشرنا إليه. العنوان مستلهم من قصة تشارلس ديكنز التي ذاع صيتها: «قصة مدينتين» (Tale of Two Cities). كتب ديكنز تلك القصة في عام ١٨٥٩م وكانت قصة معمعة في الجدلية بالقياس إلى أقاصيصه الأخرى التي سادت فيها روح الدعابة والسخرية من المجتمع الفيكتوري والتي فضح فيها جرائم الثورة الصناعية. ورغم أن القصة تندرج تحت باب الخيال التاريخي إلا أنها كانت مستمدة إلى حد كبير من أحداث الثورة الفرنسية. وعلى أي، شدني إلى العنوان الثنائيات المتضادة التي أجلاها ديكنز في مطلع الكتاب الذي كنا نحفظه ظهر قلب في دراستنا في المرحلة الثانوية.

الثنائيات المتضادة في الواقع السياسي السوداني لم تكن نتاجاً لصراع رؤى، أو تضارب أفكار كتلك التي إستلهم منها القاص الإنجليزي خيالاته. على النقيض من ذلك، كانت تلك الثنائيات المتضادة نتاجاً لفقدان الرؤية الصائبة لجدلية الوحدة والتعدد في بيئة وطنية مركبة ثقافياً وعرقياً ودينياً. في بيئة كهذه لن يتحقق الإنصهار الوطني إلا بإعتماد المواطن أساساً للحقوق المدنية للمواطنين، وإلا إنتهى الأمر إلى تمزيق المجتمع والعودة به إلى مجتمعات ما قبل الدولة. ويحزن هذا المتحدث كثيراً أن يعجز جيل كامل ضم رجالاً شامخين تركوا ميسمهم في ميادين التعليم والإدارة والقانون عن أن تكون له رؤية صائبة لتلك الجدلية، بل أن لا يعترف بها ابتداءً. ذلك جيل ظللت أعترف بأنني مدان له بالكثير، بل أن بعض رجاله أسهم في تكويني السياسي أو المهني ولهذا لم أبخسهم فيما كتبت أشياءهم. على أن الأمانة الفكرية قضت أن لا أبخع نفسي على آثارهم، أي أقتلها غماً. ولئن كان

الساكت عن الحق شيطان أخرس، فويل للذي يرى منكراً فيصمت عنه،  
وويلان لمن يراه ويسعى لتبريره. هذا العجز وعدم الاعتراف هو الذي قاد  
إلى تواتر الأخطاء، وبالتالي توالي الفشل حتى أضحي الفشل طبيعة لنا لا  
تطبعاً، وصرنا به راضين، كما صار فشلنا راض بنا.

مظاهر هذا الفشل سعينا لإبرازها في أكثر من كتاب حتى كاد أن يصبح  
ما نكتب وننشر وعظاً في البرية. ولئن أصبح قدرنا هو الوعظ في البرية  
سنمضي في ذلك الوعظ ما دام فينا عرق ينبض. نقول أن الخطيئة الأولى  
كانت في ١٥ ديسمبر ١٩٥٥م عند إتخاذ قرار إعلان الإستقلال من داخل  
البرلمان، ثم تكرر الفشل، من بعد، في مؤتمر المائدة المستديرة في عام ١٩٦٥م  
حيث كان الجنوب يطالب بشيء أدنى بكثير من حق تقرير المصير؛ ثم  
في إتفاق أديس أبابا ١٩٧٢م الذي استدام السلام لأحد عشرة عاماً قبل أن  
يَنقُضَ عليه صانعه وشركاؤه لينقُضوا ما غزلوه من بعد قوة انكاثاً، وأخيراً  
في مبادرة السلام السودانية ١٩٨٨م (مبادرة الميرغني / قرنق) التي قضى  
عليها في المهد من قضى، كان ذلك بسبب الغيرة من جانب، أو التزيد الذي  
فضحته الأحداث فيما بعد، من جانب آخر. فضح ذلك التزيد جاء بعد  
عشر سنوات من تلك المبادرة حين أقر دستور ١٩٩٨م مبادئ تتجاوز بكثير  
مادعت له تلك المبادرة. تكرار التاريخ نفسه مرة واحدة كارثة، ولكن  
تكراره أكثر من مرة مسخرة (farce)، في قول لكارل ماركس. هذه المساخر  
كلها دارت في زمان لم يكن تقرير المصير فيه مطروحاً على بساط البحث  
من جانب الجنوبيين؛ ولم يكن تحقيق مطالبهم مستحيلاً أو يتطلب إبداعاً؛  
والإبداع عند الفلاسفة هو إنشاء الشيء من عدم. كاذب أيضاً من يزعم أن  
لم يكن في العالم آنذاك تجارب دانية قطوفها كان في مقدور ساسة السودان  
الإستهداء بها. تلك التجارب سنوردها تباعاً.

لم نعجز فقط عن إدراك ديناميكية الفشل ، بل سعينا - وما زال بعضنا يسعى - للتستر على الفشل بإدعاء رهيف نخصف به عورتنا الفكرية . ظللنا نقول أن كل معاناتنا تعود إلى الإستعمار الذي وضع ستاراً عازلاً بين الشمال والجنوب . ولا مرية في أن الإستعمار قد عزل الشمال عن الجنوب حتى لا تلتقي اللحمة بالسدى . لا مرية أيضاً في أن الإستعمار قد فعل هذا في بلاد كثر (الهند والملايو نموذجاً) دام إحتلاله لهما قروناً ، ناهيك عن عقود من الزمان كما حدث في السودان . ترى لو قضت قيادات الهند أو ماليزيا العمر كله تنتحبان على ما صنعه بهما الإستعمار ، هل كان من الممكن أن تصبح الهند التي يقطنها بليون من البشر أكبر الدول الديمقراطية في العالم رغم كل ما يعتمل في داخلها من فوارق دينية ، ولغوية ، أو أن تبلغ ما بلغته من تطور إقتصادي سيجعلها تقفز في العشرين عاماً المقبلة إلى مقدمة الخمس دول الأول من ناحية حجم الناتج القومي مستبقة بذلك بريطانيا نفسها كما ستصبح واحدة من دول ال brics الخمس التي تتصدر إقتصاد العالم ؛ وتعبير ال brics مركب من الحروف الأولى لأسماء هذه الدول : البرازيل ، روسيا ، الهند ، الصين ، جنوب أفريقيا . ترى أيضاً هل كانت ماليزيا لتبلغ ما بلغته من ترقٍ إقتصادي وتقني رغم أنها حصلت على إستقلالها (في حالة الملايو) في ٣١ أغسطس ١٩٥٧ ، أي بعد ما ينيف على العام ونصف العام من إستقلال السودان ، ورغم أن ذلك الإستقلال لم يكتمل إلا في ١٦ سبتمبر ١٩٦٣ بإعلان الملكية الفيدرالية في ماليزيا ، أي بعد ما يزيد على السبع أعوام من إستقلال السودان ؟ في تلك الأعوام بلغ حجم الناتج القومي الإجمالي لماليزيا في نهاية عام ٢٠١٠ ، (٤٢٨ ، ٤١٤) بليوناً من الدولارات في حين أصبح متوسط دخل الفرد فيها أربعة عشر ألفاً ونيّف من الدولارات (٦٦٩ ، ١٤) مقارنة بخمسمائة وثلاثين (٥٣٠ ، ٠٠) دولاراً في السودان . كلا الدولتين

كانتا جزءاً مما يسمى ممتلكات التاج البريطاني منذ القرن الثامن عشر، وكلتاهاما تعرضتا لسياسات «فرق تسد» التي إستجادهما الإستعمار، كما إستجادهما من قبلهم الرومان حتى فرضوا على العالم القديم كله سلاماً رومانياً (pax romana). وعلى أثر الرومان والإنجليز ظلت حكوماتنا المتعاقبة تستخدم تلك السياسة للتفريق بين معارضيها في الجنوب، بل في أخريات الأيام التفريق بين معارضيها في الشرق والغرب والوسط والشمال وما بينهما. نعم فرق الإستعمار في ماليزيا بين الصينين والمالاي، وبين المسلمين والهندوس والبوذيين، كما فرق في الهند بين أهل الأديان المختلفة، وشق صفوف أهل اللغى المتنوعة، وما أنفك، إلى ان غادر الهند، يؤلب أهل الثقافات المتعددة في ذلك القطر على بعضهم البعض. قيادات البلدين كانت على وعي تام بأن علاج أدوائها الموروثة لن يكون برمي الإستعمار بوابل من حجارة، بل بالنظر إلى دواخل الأمة ليكتشفوا ما فيها من داء باطن، بما في ذلك دورهم في تعميق الفروق بين أبناء وبنات الوطن الواحد. أروع تعبير في وصف تلك الظاهرة قول القطب المؤتمري محمد علي جناح: «فرق تسد حقيقة، ولكن بمعنى: نحن نفرق، وهم يسودون» (we divide and they rule).

لقد حكم الإستعمار الجنوب خمسين عاماً، لا قرنين من الزمان كما فعل في آسيا. في نصف القرن هذا عزل الإستعمار جنوب السودان عن شماله حتى عام ١٩٤٦م. ولكن لكي لا ننسى، حكم الشمال الجنوب أيضاً لنفس المدة منذ الإستقلال في عام ١٩٥٦م إلا أن هداه الله إلى إتفاق ينهي الحرب في يناير ٢٠٠٥م. أفلا تستوجب هذه الحقيقة سؤالاً بسيطاً هو ما الذي صنعناه لإزالة آثار الإستعمار خلال تلك الفترة؟ هذا سؤال جرؤت قلة عليه؛ لأن كل من أقدم عليه نُكل به، والنِكال عقوبة يراد بها ردع السائل وترويع غيره.

لم يكن لدينا سماحه الإسلام لنقول «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا». هذا وأيم الله فجور آخر؛ فجور عن الحق، أي عدول عنه. بسبب هذا الفجور ثابرتنا على محاربة طواحين الهواء قرابة نصف القرن من الزمان برضى تام عن النفس دون أن ندرك أننا كنا نسير في أرض عدواء لا يطمئن لها سائر. لتسهيل الأمر نطرح سؤالين، ثم نسعى للإجابة عليهما. هذان السؤالان، فيما هو واضح، لم يَعبنا بفكر محاربي طواحين الهواء في السودان لحظة واحدة. لو فعلوا وتدبروا أمرهم من بعد لما أوقعوا أنفسهم وبلادهم في ضيق. السؤال الأول ما الذي فعلت قيادات السودان منذ إستقلاله لتجاوز أزمته، بل أزماته المتعددة؟ والثاني ما الذي صنعتته الدولتان (الهند وماليزيا) لتجاوز الأزمات التي ورثتها عن الإستعمار، وكيف إرتقيتا بدولتيهما لأعلى عليين؟ للإجابة على السؤال الأول نقول أننا ظللنا منذ الإستقلال نقول أن السودان لا يعاني من أزمة، وإن كان به داء مخامر فهو قضية الجنوب التي «صنعها الإستعمار» وسيبقى مسئولاً عنها حتى بعد نصف قرن من رحيله. وكأن إجتماع الأحزاب السياسية الشمالية في القاهرة لتقرير مصير السودان كله - بما فيه الجنوب - بمعزل عن ممثليه ودون أدنى حرص على دعوتهم للمشاركة في ذلك الإجتماع لم يكن عنصراً هاماً في تأزيم الموقف. إلى ذلك اضيف تنكر تلك الأحزاب للعهد الذي قطعتة عشية الإستقلال بمنح الجنوب الحق في حكم نفسه داخل إطار فيدرالي وهو موقف لم تفارقه منذ عام ١٩٥٥م وحتى نهاية القرن الماضي، وعدم تفعيلها أو خرقها للاتفاقيات التي أبرمتها مع الجنوب مثل تقرير لجنة الإثني عشر ١٩٨٦م وإتفاق أديس أبابا ١٩٧٢م. هذه الأحداث يتغابها الكثير من محللي السياسة في الشمال ومن لمح أو صرح بها رُمي بالهرطقة السياسية أو الخيانة الوطنية. هذا النوع من المغالطة لا يفيد زيدا ولا يشرف عمرو، خاصة بعد أن تدافعت هذه الأحزاب من



أقصى اليمين إلى أقصى اليسار لقبول إستحقاقات سياسية للجنوب متجاوز  
بكثير ما كان يطالب به أهله من ديسمبر ١٩٥٥م وحتى ١٩٩٥م.

التعميم في مثل هذه الأمور ليس من شيم البحث الرصين، لهذا لا بد من  
الإشارة إلى بعض الومضات العابرة في وسط ذلك الظلام المدلهم. من ذلك  
إقتراح حسن الطاهر زروق في أول برلمان سوداني عند إعلان الإستقلال بمنح  
جنوب السودان «حكماً ذاتياً»، ليته تبنى مطلب نواب وشيوخ الجنوب:  
ستانسلاوس بياساما، بنجامين، لوكي، بوث ديو للفيدرالية حتى لا يكون  
في الأمر لبس. من الومضات أيضاً مشروع دستور السودان «الفيدرالي» الذي  
طرحه الاستاذ الشهيد محمود محمد طه في عام ١٩٥٥، كما منه ما أورده في  
مذكراته ستانسلاوس بياساما العضو الجنوبي في مجلس الشيوخ عن دعوة  
الإمام عبد الرحمن المهدي لإسماعيل الأزهري، وعبد الله خليل، والصدیق  
المهدي على عهد الحكومة القومية في داره ليقول لهم إن كان الذي يرغب  
فيه الجنوبيون هو نظام فيدرالي في ظل وحدة السودان فلتعطوهم ما يريدون.  
ومنها أيضاً الإستعراض التاريخي الشجاع لما أسميناه «مشكلة الجنوب» في  
مؤتمر المائدة المستديرة والذي يكاد يرى المرء في كل فقرة فيه يد رجل وهب  
حياته وفكره لتلك القضية: الأستاذ محمد عمر بشير. ومضة أخرى كانت  
في إتفاق أديس ابابا الذي كان، في جوهره، أعمال لإعلان ٩ يونيو ١٩٦٩م  
الذي لعب الحزب الشيوعي دوراً هاماً في صوغه، كما جاء متمثلاً لمقررات  
لجنة الإثني عشر التي أقعد الأحزاب عن تنفيذها صراعاتها التافهة على  
السلطة، وكأن السلطة غاية لا أداة للحفاظ على وحدة السودان وسلامة  
أراضيه والرقى بأهله.

وحول السؤال الثاني نعيد القول أن الهند وماليزيا لم يتمكنّا عند دور  
الإستعمار الذي ربض في بلديهما قروناً هرباً من مجابهة أزمتهما اللتين

كانتا تحيطان بهما إحاطة السوار بالمعصم. إعترفت الدولتان بأن هناك أزمة، وسعيتا لإدارتها إنطلاقاً من الاعتراف بها بحنكة بالغة وشجاعة فائقة. ومن البدهي، أن يسبق إدارة أي أزمة الاعتراف بوجودها. إعترفت قيادات الهند، مثلاً، بصعوبة الهيمنة المركزية على قطر شبه قاري مثل الهند فذهبت إلى إقامة حكم فيدرالي كامل. وتنبهت إلى أن الطريق السليم لمعالجة التنوع اللغوي والثقافي هو الاعتراف بكل الثقافات واللغات كلغات قومية بإعتبار أن التنوع الثقافي ضروري للمجتمع البشري كضرورة التنوع الحيوي (biological diversity) للطبيعة. كان ذلك في منتصف القرن الماضي، أي قبل نصف قرن من الإعلان الدولي حول التنوع الثقافي الذي أقرته اليونسكو في عام ٢٠٠١م وتبنته مائة وخمسة وثمانون دولة. فطنت الهند أيضاً إلى أمرين آخرين بالغى الأهمية: مخاطر الصراعات ذات الطابع الديني في بلد متعدد الديانات، والتمييز الإيجابي كسبيل لتمكين المحرومين لأسباب تاريخية من فرص التعليم والوظيفة. في الحالة الأولى وقف حزب المؤتمر وقفة صارمة ضد من كان يدعو من أهله إلى الهندوتفا (hindutva) بإعتبارها دعوة إقصائية. تلك الدعوة أخذت طريقها إلى أدبيات السياسة في الهند منذ عام ١٩٢٣م وكانت - وما زالت - تعتبر أن كل من لا ينتمي للإثنية الهندوسية والديانة الهندوكية عنصر غير جدير بكامل الحقوق المدنية. من الذين يسعى دعائها لإقصائهم الهند البريطانيون (Indo-British)، والمسلمون، ومن تمسح من أهل الهند، أي إعتنق المسيحية. على هذه الغلواء كان رد المؤتمر هو إعلان علمانية الدولة حماية لحقوق الطوائف غير الهندوكية.

تعبير إدارة الأزمة (crisis management) تعبیر أخذ يتردد كثيراً في أدبياتنا السياسية دون إدراك لمضمونه وممرماه. فبدلاً من أن تكون إدارة

الأزمة آلية لمعالجة أزمة سياسية حادة، أصبحت أداة للقفز فوق الأزمة. وتجاوزاً للعوامل الجذرية التي قادت إليها. في أكثر من مقال نعتنا ذلك العبث بالتشاطر السياسي. إدارة الأزمات منهج إستحدث في مجال إدارة الأعمال في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن الماضي لمعالجة المشاكل التي طرأت على المؤسسات بصورة جعلت الوضع الراهن فيها غير ملائم، كما أصبح الإصرار عليه أمراً غير محتمل. تلك النظرية إستخدمها على الصعيد السياسي هنري كيسنجر للمرة الأولى في دراساته الأكاديمية في هارفرد، ثم في تطبيقه العملي لها إبان عمله مع الرئيس نيكسون. كان ذلك في زمان عصيب في الولايات المتحدة إذ كانت تعاني وقتئذ من أزميتين: الأولى هي إنكار الاعتراف بالصين الشعبية كممثل للصين والمثابرة على الاعتراف بالصين الوطنية (تايوان) كممثل شرعي لشعوب الصين رغم أن مساحة تايوان تقل عن مساحة بحيرة فيكتوريا. والثانية إستمرار الحرب المدمرة في فيتنام وإيهام صقور أمريكا أنفسهم بأن تلك الحرب ستساعد على إحتواء النفوذ الصيني وتحول دون تمدده. وبغباء لا يحسداهم عليه أحد أقام أولئك الصقور عند موقفهم ذلك رغم إنعدام أي أفق قريب أو بعيد لتحقيق تينك الغايتين. في ذلك، كان لكيسنجر رأي بريع؛ قال في معرض محاولته إقناع المؤسسة العسكرية الأمريكية والقوى المنتفعة بالحرب: «إن عجز الجيش الأمريكي - رغم جبروته وضخامة عتاده - عن القضاء المبرم على «التمرد» إنهزم الجيش، وإن إستطاع «التمرد» رغم كل ما يملك الجيش من إمكانات - الحفاظ على قدرته على إستنزاف الجيش وتعسير حكم البلاد (making the country ungovernable)، فقد إنتصر التمرد».

من الجانب الآخر أسس كينججر رأيه حول الصين على نظرة عميقة  
للشخصية التاريخية للصينيين، وهو رأي أسهب في شرحه في كتابه السادس  
عشر والذي صدر مؤخراً تحت عنوان: «حول الصين» (On China). قال  
كينججر أن الصين، بخلاف الحضارات القديمة، أمة ذات تراث طويل وممتد.  
وطوال هذا التاريخ، حسبما روى، لم تُعرف الصين بالسعي للاستعمار  
الدول الأخرى أو الهيمنة عليها. يُرجع كينججر ذلك الإرث الحضاري  
إلى الكونفوشيوسية التي كان على رأس مبادئها الهادئة التآلف الداخلي  
والكوني (domestic and global harmony). ذلك الإرث التاريخي،  
رغم تبني الصين للماركسية، ظل هو المفاعل الأهم في إتخاذ القرار السياسي  
لدى الصينيين، خاصة أن أدركنا أن فكرة التآلف تتعارض جوهرياً مع نظرية  
الصراع الطبقي. لهذا نصح كينججر بأن تكون العلاقة بالصين قائمة على  
رعاية المصالح المشتركة، لا التأثير على سياساتها أو فرض قيم غربية عليها،  
رغم إقراره بأن ذلك قد يقود إلى تناقض بين الإيمان بالقيم التي يرفع الغرب  
راياتها، وبين الممارسة. وحول ذلك الموضوع، أشار كينججر إلى لقائه الأول  
مع ماو تسي تنغ الذي أبلغ فيه الرئيس ماو برغبة أمريكية في أن تكون لها علاقة  
مع الصين دون قيد أو شرط. حسب رواية كينججر رحب ماو بما قاله كينججر  
ثم أضاف لنا فقط شرط واحد: «لديكم منشق صيني أويتموه في سفارتكم.  
خذوه إن شئتم ولكن بشرط واحد هو إعتذاره للصين عن موقفه».

هذا الإسطراد هام، إن لم يكن لشئ فعلى الأقل للتوكيد على أن معاندة  
الواقع حُقق وقلة عقل. فحكوماتنا المتعاقبة واطبت على الظن أن ليس في  
الإمكان ابداع مما كان؛ وإن السودان بخير وعافية رغم كل ما يكتنفه من  
بلايا؛ وأن تلك البلايا إن لم تكن من موروثات الإستعمار القديم فهي من  
إثمار الإستعمار الجديد وربيبته الصهيونية بنا؛ وأنها قادرة بما تملك من قوة

وسلطان على دحر كل من تسول له نفسه مناهضتها كان ذلك في المشارق والمغرب أو على المجنبية اليمنى أو اليسرى، وأن الله، في نهاية الأمر، «خير حافظاً»، دون أن يلحقوا هذا الدعاء بـ «جكة». في ذات الوقت إفتنت الولايات المتحدة - رغم جبروتها - إلى كعب أخيل الذي اقعدها، ثم مضت إلى معالجته وهي تبتلع كبرياءها. أترفت بالصين حتى أصبحت الشريك الإقتصادي الأول لها، وصالحت فيتنام وأهلها صلحاً مكن كسنجر من الحصول على جائزة نوبل للسلام في عام ١٩٧٣م، هو ورفيقه الفيتنامي لي دك تو. إضافة الى ذلك أصبح الهدف الرئيس لكسنجر، فيما أعلنه مؤخراً، هو إنشاء مجموعة باسيفيكية في آسيا تقودها الصين والولايات المتحدة على غرار مجموعة الأطلسي التي برزت بعد الحرب العالمية الثانية بقيادة الولايات المتحدة وبريطانيا (نيويورك تايمز ١٣ مايو ٢٠١١، وول ستريت جيرنال ٢١ مايو ٢٠١١م).

### «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»

أيعود فشل القيادات السياسية في السودان لبؤس التفكير أم لخداع النفس؟ لا فرق بين الأمرين، فثن مضى قوم يسلكون طريقاً خادعاً على مدى خمسين عاماً غير قليل منها أعوام فواسد، فلا مناص من التشكك في سلامة البوصلة الهادية لمسيرة أولئك القوم. الشك حالة ذهنية يتوقف معها العقل عن الجزم بنفي الأمر أو إثباته، ولكيما يقطع المرء الشك باليقين عليه أن يطرح سؤالاً بدهياً، ثم يجد له الجواب. السؤال ما هو الأمر الذي يفترض أن يكون أول عزم للحاكم الذي يؤول إليه الأمر، أو السياسي الذي يطمح في الحكم، أو المحلل الذي يسعى للإفصاح عن خبايا الأمور في بلد ظل منذ إستقلاله نهياً لمشاكل عدة عانى منها غيره وأحسن علاجها؟ أو لا تقتضي الحكمة وضع

تلك المشاكل - قبل أي قضايا أخرى - على رأس الأمور التي تستدعي اليقظة والتدبر؟ أن ظن أحد أنهم قد فعلوا هذا فقد أخبر بالكذب محنة السودان السياسية منذ الإستقلال كانت إحلال قضية الوطن المحل الثاني في قائمة أولويات السياسة. الشغل الشاغل لقياداته السياسية، وموجهي الرأي العام فيه، كان دوماً شأن خارجي أسميناه في مقال سابق «شهوة إصلاح الكون». من أولئك القادة من إنهمك في تحقيق الوحدة العربية قبل أن يوحد الأقوام السودانية؛ ومنهم من جعل هدفه الإسمي إقامة شرع الله في وطن يتشاركه المسلم وغير المسلم؛ ومنهم من كان جلي مسعاه هو تطويع الواقع لرؤيته المذهبية حتى وإن كان السبيل إلى ذلك لي عنق الحقيقة حتى التوت عليهم حاجتهم. أما المحللون فما حل الله عقدة لسان واحد منهم إلا وطفق يتحدث عن كل المؤثرات الخارجية على الوضع الداخلي دون أن ينبس بكلمة عن أخطاء الداخل.

لا ضير في أن يسعى السعاة إلى تحقيق أشواقهم الروحية، وأمانهم السياسية، ورغائبهم النفسية، شريطة أن يدركوا اثر ذلك على الواقع الذي يعيشون في بلد حباه الله (كما نرى)، أو إبتلاه (كما يرى آخرون) بضروب التنوع والتعدد. تحقيق تلك الشهوات والأشواق والرغائب لم يصحبه أبداً تقويم سليم للأثار الناجمة عن تلك التوجهات على الوطن، رغم تكاثر المؤشرات التي تنبئ عن المخاطر المتوقعة من سلوك هذا الدرب أو ذاك. تلك وأيم الحق رعونة، ولئن كانت الرعونة عند المتصوفة هي حالة الوقوف عند مقتضى الطبع، فهي في السياسة هوج وعوج.

بأخرة، ادركنا جميعاً أن تحقيق وحدة السودان مع الإستمساك بالرؤى التي قادت إلى، أو فاقمت من، الأزمة ضرب من المحال (إتفاق اديس أبابا ١٩٧٢م، مقررات أسمر ١٩٩٥م، إتفاقية السلام الشامل ٢٠٠٥م). وكان

ذلك خير ثواباً. أو لم تكن الأمانة العلمية تقضي ساعتئذ أن نقول لقد تنكبنا الطريق منذ الإستقلال في كل مساعيها لمعالجة الأزمة السودانية، بدلاً من أن تأخذنا العزة بالإثم ونتلبث عند الإدعاء بأن لا يد لنا في معاناة السودان خلال خمسين عاماً. ثم أو لم يكن حري بنا بعد أن أفلحنا في مؤتمر القضايا المصرية في أسمرأ في عام ١٩٩٥م، وفي إتفاقية ماشاكوس في عام ٢٠٠٢م، وفي إتفاقية السلام الشامل في عام ٢٠٠٥م في إستدراك خطئنا بنجاح وضع عناويزراً إنقضى ظهورنا أن نعوض على ذلك النجاح بالنواجذ. أن تعليق المسؤولية كاملة على مشجب الإستعمار هروب من المسؤولية يُخل بالحياء، وشطط في الحكم يجانف العدالة، وجور في التقدير لا يصدر ممن «قدر في السرد»، أي تمهل في تسوية الأمر، وقبل هذا وذاك عدم إحترام لعقول الأجيال المعاصرة من السودانيين.

### السلام واستحقاقاته المنقوصة

لقد إبتهج بسطاء الناس بإتفاقية السلام الشامل، وحق لهم الإبتهاج لأنها أنهت حرباً جائرة وصفتها الإتفاقية في إستهلالها بـ«أطول نزاع إستمر في أفريقيا تسبب في خسائر فادحة في الأرواح وأدى إلى تحطيم البنية الأساسية للبلاد وأستنفد مواردها الإقتصادية وسبب المعاناة لشعب السودان». فإن كان هذا هو تحليلنا للأزمة، وهو تحليل صائب إعترفنا فيه بكل أخطاء الماضي، فما معنى إستعادة الكلام حول دور الإستعمار الجديد، والمؤامرات الخارجية في تمزيق البلاد؟ على أن الإتفاقية التي أطلقنا عليها كل هذه النعوت لم تُصمم فقط لإنهاء الحرب الدامية في الجنوب وإستقطاب وإستئلاف أهله، بل أيضاً لتكون أداة تغيير شامل للسلطة في المركز بإعتبار أن أزمات السودان السياسية تعود أغلبها إلى هيمنة المركز القابضة على الأطراف، بل ولاإشاعة

فيوض السلام على السودان كله: جنوبه وشماله، وشرقه وغربه. الذهول الكامل عن محتوى الإتفاقية كأداة تحول سياسي وإداري واقتصادي كان واحداً من العوامل التي أدت لإنهيار أكبر إنجاز في صناعة السلام بالسودان منذ الإستقلال.

رغم ذلك ما أنفك سؤال يترى على صفحات بعض الصحف: ما الذي يريد الجنوبيون بعد أن «أعطيناهم كل الجنوب، ومكانهم من حكم الشمال؟» الذين يطلقون هذا السؤال كثيراً ما كانوا يردفون به سؤالاً آخر: هل تريد الحركة الشعبية أن تكون حاكماً ومعارضاً في آن؟ هذان السؤالان ظلاً يُسترجعان كل مرة أثارت فيها الحركة الشعبية قضايا التحول الشامل الذي أشرنا إليها. لقد مكنت الإتفاقية الجنوب، بلا مرية، من إدارة نفسه بنفسه بصورة غير مسبقة منذ الإستقلال. كما منحت الجنوب - أو بالأحرى الحركة السياسية التي تمثله - حقوقاً في إدارة الوطن كله، بما فيه الشمال الجغرافي خلال الفترة الإنتقالية بهدف إنفاذ ما تواصى عليه الطرفان حتى يتم التحول الذي تغيّته الإتفاقية. ترداد تلك الأسئلة وأسترجاعها كان يثير في نفسي مزيجاً من الحزن، والغضب، والشفقة. الحزن من أن يكون السائل صحفياً هو بحكم مهنته صاحب مصلحة حقيقية ومباشرة في التحول الديمقراطي، بصرف النظر عن هو الداعي له. بعض أولئك الحانقين على «توغل» الجنوبيين في شأن يحسبه المتسائلون، رغم عموميته، شأنًا شمالياً خالصاً، لم يكونوا يخفون سعادتهم بما تنشره منظمة العفو أو رقيب حقوق الإنسان الدوليين عن عجز النظام الشمالي الحاكم، أو شريكه في الحكم، عن توفير إستحقاقات التحول الديمقراطي التي نص عليه الدستور. يخيل إلى أن هذه الغضب (المُضْرية) تعبر عن عنصرية مستفحلة إذ تكاد تقول ما شأن هؤلاء الأغيار (لكيلا نستخدم تعبيراً آخر يملأ الفم)



بما يدور في «بلادنا». عند هذا النفر يستوى إن يكون الحاكم الشمالي الذي يتصدون للزود عنه زعيماً طانفياً، أو حاكماً عسكرياً، أو حزباً إستولى على الأمر عن طريق الغلبة وقبض عليهم أنفاسهم. يكفي أنه من «أولاد البلد». أما الغضب فيجيشه في النفس قول القائل: لقد «اعطيناهم» (أي اعطينا الجنوبيين) ما ابتغوا. من المدهش أن يكون أكثر من يرددون هذا الرأي الحاسم ممن لا يملكون أمر أنفسهم، ناهيك عن أن يملكوا حق الأخذ والعطاء في سوح الوطن. هم بزعمهم أصحاب حق في الأمر باعتبار نسبهم الأسيل دون أن يدور بخلداهم أبداً أن السودان ملك لكل أهله، كانوا من المورو في الجنوب، أو الزغاوة في الغرب، أو الأمرأر في الشرق، أو النوبة في الوسط، أو نوبيي الشمال بكل بطونهم، وعرب الوسط بكل أفخاذهم، لا ميز لأحدهم أو فضلاً ورفعة على الآخر إلا بكسبه. أما الشفقة فلم تكن أبداً على اناس لا يشفقون على أنفسهم، وإنما على السودان مصيراً ومالاً.

فلو تم التحول الديموقراطي بالتطبيق الجاد لوثيقة الحقوق؛ ولو تحقق التحول الإقتصادي عبر إنفاذ الفيدرالية المالية التي فصلها بروتوكول إقتسام الثروة؛ ولو إكتملت المصالحة الوطنية على الوجه الذي جاءت في الفقرة ٧، ١ من الإتفاقية، والمادة ٢١ من الدستور، والقرار الرئاسي رقم ٣٤١ لسنة ٢٠٠٧ الذي حدد النصف الاول من عام ٢٠٠٨م لإكمال إجراءاتها؛ ولو تم إدماج القوات المشتركة المدمجة عن طريق التدريب المشترك، التسليح المشترك، الأنشطة الإجتماعية المشتركة كما نصت الإتفاقية؛ ولو تم تعيين عشرين بالمائة من الجنوبيين في الخدمة المدنية القومية خاصة في مراقبيها العليا والوسيطه كما أبانت الإتفاقية ونص الدستور؛ ولو حرص مكيفو الرأي العام على التذكير بهذه الإستحقاقات بدلاً من تهجين من يدعولها؛ أو لا تظن معي أنه لو إكتملت كل هذه الإستحقاقات لجعلت الجنوبي أكثر تطلعاً

للوحدة باعتبارها قيمة مضافة لتلك الوحدة. الشريك الرئيس لم يأخذ كل تلك الإستحقاقات مأخذ جد، والشريك الأصغر ذبلت إرادته وتقاوس عن أداء واجب الزم نفسه به في الإتفاقية: التحول الديموقراطي والوحدة الجاذبة. وما كان لتقاوس الشريك الأكبر عن أداء واجب الزم نفسه به في الإتفاقية أن يصبح مبرراً للذبول الإرادة عند الشريك الأصغر لأن الشريك الأكبر ليس هو كل شمال السودان. فتحميل الشمال كله المسؤولية عن قصور ذلك الشريك يشبه إلى حد كبير تخلي الأم الشرعية عن وليد بشرت به ومع ذلك لم تنكف عند الغضب عن رمي الوليد والمشيمة معاً في مرحاض السياسة.

نضال المعارضة أيضاً من أجل تحقيق التحول الديموقراطي شابه منذ البدء تلبيس، من جانب، وغيره من جانب آخر. فرغم ضرب الدفوف لإتفاقية السلام، والتظاهر بالابتهاج بها، والإستراحة إلى هامش الحرية الذي وفرته، عجزت بعض القيادات الشمالية عن قبول إقتسام السلطة في الفترة الإنتقالية التي اقترتها الإتفاقية ولهذا إتجه جل جهدها للقدح في ما حسبه قسمة ضيزى للسلطة القومية، بدلاً من الحرص على التعاون الصادق مع، أو الضغط السياسي على، الشريكين لإكمال التحول الديموقراطي في ظل الهامش الذي وفرته الإتفاقية والذي أصبحت فيه للحراك السياسي مساحة مقدرة. من جهة أخرى، ذهبت بعض القيادات الجنوبية، خاصة بعد الرحيل المفاجئ للأب المؤسس للحركة جون قرنق، إلى إعادة كتابة الإتفاقية بحيث تصبح قضية التحول الديموقراطي أمراً هامشياً. في سبيل ذلك إستنصرت تلك القوى الجنوبية بالشريك الأكبر الذي راق له الأمر. دعواهم في ذلك أن الإنهماك في موضوع التحول الديموقراطي، وبالتالي في بناء أسس وحدة صحيحة ومستدامة، يجهض الهدف الرئيس للإتفاقية؛ والهدف حسب

تقديرهم هو منح الجنوب حكماً ذاتياً، وإقرار حقه في تقرير المصير وفي إنشاء نظام علماني في الجنوب. تلك قراءة خاطئة، إن لم تكن مغرضة للإتفاقية إذ أن جميع المستحقات الدستورية لأهل الجنوب قد أقرت في بروتوكول ماشاكوس الذي تم الإتفاق عليه في نصف عام، في حين أن المفاوضات التي دارت من بعد لعامين ونيف كانت كلها حول كيف يحكم السودان. لمجمل هذه الأسباب لم تطب الريح أبداً لسفين الوحدة والسلام.

أيّاً كان الأمر، أقر طرفا الإتفاقية أن تكون الوحدة طوعية لو توفرت لها الظروف التي تجعلها جاذبة؛ وإن لم يتحقق ذلك الهدف أجازت الإتفاقية لأهل جنوب السودان تقرير مصيرهم عبر إستفتاء. إقرار ذلك الحق لأهل الجنوب سبقت المؤتمر الوطني إليه جميع أحزاب المعارضة الشمالية عندما منحت في يونيو ١٩٩٥م، بمحض إرادتها ودون أن يستورطها أحد في الأمر، حق تقرير المصير لأي شعب من شعوب السودان المختلفة - وليس فقط شعب جنوب السودان. تقرير المصير يتيح للجنوبيين واحداً من خيارين: الوحدة وفق النظام الذي أسسسته الإتفاقية، أو الانفصال. لذا فإن وقوع الانفصال، منذ إقراره من جانب التجمع الوطني الديمقراطي في عام ١٩٩٥م، وتأكيداته في إتفاقية السلام الشامل في عام ٢٠٠٥م، أصبح أمراً محتملاً. وأن حدث فلن يكون حدوثه نتيجة لكارثة طبيعية، أو إملاء خارجي وإنما أولاً بسبب إتفاق مهرناه بأيدينا، وثانياً بسبب فقدان الإرادة الساسية لتحقيق الوحدة على الوجه الذي أقرته الإتفاقية. عدم إستيعاب الطرفين - أو أيّاً منهما - لنصوص الإتفاقية، أو سوء تقديرهما للنتائج التي قد تترتب على الإغفال القصدي لهذه النصوص، أو في الظن بأن الإتفاقيات لم توضع لتنفيذ، بل لتنفس مثل كرة القدم وكرة السلة كما أثبتت التجارب السالفة منذ الإستقلال، هي التي أجهضت الإرادة السياسية.

تبعاً لكل هذه العوامل والمؤثرات فإن نواح سياسة الشمال وصحافته وعويلهم بعد إعلان الجنوب للإنفصال أمر لا يدركه العقل، وإن إدراك طغيان مثل هذا الشعور بين عامة المواطنين، بل ووجُوف قلوبهم لهوله. فالمواطن قد عرف السودان منذ صغره كأكبر بلدان أفريقيا، بل البلد العاشر في الحجم بين كل بلاد العالم. وتعلم في مدارسهِ أن السودان بجغرافيته البشرية آنذاك هو أفريقيا المصغرة. ولُقن في دراسة الأولية الحكايا عن منقوز مبيري في أرض الزاندي وصنوه صديق عبد الرحيم في القولد. لهذا لا عجب أن يكون التاسع من يوليو عام ٢٠١١م عليه يوماً صعباً عسراً. يصعب على ذلك المواطن أيضاً أن يصدق من فرط إيمانه - والمؤمن صديق - أن قياداته قد فرطت في الماضي في عهود كثيرة قطعتها لتوكيد وحدة البلاد، أو في موثيق أبرمتها لتُحكم به أمراً تلك الوحدة. لا يصدق أيضاً أن مثلاً بعض قادته الذين أبرموا العهود ثم نكصوا تباعاً عنها منذ الإستقلال « مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا ». لو بقي أولئك عند عهودهم تلك، لما تواظبت على السودان الكوارث.

### المخرج ... بعيداً عن الرومانسية والنوستالجيا

ما هو المخرج إذن؟ القضية التي دوننا قضية سياسية، والسياسة هي فن الممكن عند إرتياض أمور الناس وإدارتها لما فيه خيرهم. وبسبب طابعها البراغماتي هذا لا تفيد العاطفة الرومانسية شيئاً في السياسة، خاصة والرومانسية هي إنفعال المرء من باب الشفقة إنفعالاً يدفعه لسلوك معين نحو حدث معين، بصرف النظر عن المعطيات الموضوعية للحدث. لا يُغني في شيء أيضاً الحنين النوستالجوي لماض فرطنا فيه فولى. وإن كانت النوستالجيا في معناها الشائع هي الحنين للماضي، إلا أنها في رأي بعض علماء النفس

حالة باثولوجية نعتها العالم السويسري يوهانس هوفر (Johannes Hofer) (١٦٦٩م - ١٧٥٢م) بالداء السويسري (Swiss disease). ذلك الوصف أطلقه هوفر على المرتزقة السويسريين في أوروبا حيث كانت أغلب جيوشها تجند السويسريين كمرتزقة، بمن في ذلك دولة الفاتيكان التي مازال أهم حرسها البابوي اليوم هو الحرس السويسري. الحنين للماضي كان يدفع بالمرتزقة السويسريين للفرار من الخدمة في الأراضي الواطئة إلى بلادهم الجبلية المرتفعة حيث ينعمون بالهواء النقي والخضرة اليانعة. على أن الحنين الباثولوجي لبعضنا إلى ما كان عليه السودان لا يعدو أن يكون إستدعاء لما ألفناه وأنسابه، ولهذا هو حنين شوق وتحزن. تلك عاطفة نبيلة، ولكن مهما كان من نبل العواطف، فهي لا تفيد في السياسة ولا تعين مطلقاً على روض إمرور الناس وتذليلها.

ما العمل؟ لن نتوقف لحظة عند الإستحقاقات القانونية والدستورية التي جعلت الانفصال امراً واقعاً لأن ذلك موضوع أوفيناه حقه من الشرح، كما لا مجال فيه للتناطح، أو إفتعال الأسباب للخروج عنه أو التحايل عليه. ما نتوقف عنده هو تأكيد حقيقة هامة هي أن تمزق الدول بإنفصال بعضها عن بعض هو القاعدة لا الإستثناء في أغلب تجارب الأمم. بل أن هذه الظاهرة أخذت تتكاثر في ذات الوقت الذي إتجهت فيه الدول للتوحد في جماعات إقليمية مما يعني أن النزعات الأولية - عرقية كانت أم كانت ثقافية - مازالت تسيطر على الأقوام.

وعلى أي، تعود كلمة الانفصال (secession) في أصلها الانتمولوجي إلى الكلمة اللاتينية *secedere* وتعني الإنسحاب، أي إنسحاب مجموعة عن مجموعة كانت تتشارك معها الأرض إما بسبب عدم التوافق العرقي، أو الديني، أو السياسي بين تلك المجموعة والمجموعات الأخرى. في حالات

أخرى يقع الانفصال لرغبة مجموعة في الإبقاء على خصائص تتمتع بها فشلت كل التجارب الماضية في تحقيقها في داخل الوطن الجامع. النماذج كثر في التاريخ، منها، على سبيل المثال، انفصال النرويج عن السويد في عام ١٩٠٥م رغم تمتع النرويج بقدر كبير من الإستقلالية في إدارة أمورها الداخلية في إطار الملكة السويدية؛ وإنسلاخ بلجيكا في عام ١٨٣٠ عن مملكة هولندا من بعد أن ظلت جزءاً منها منذ إتفاقية فينا التي تقاسمت فيها الدول الكبرى الأسلاب في أوروبا وفي المستعمرات؛ وإستقلال لوكسمبورج بنفسها عن التاج الهولندي لتصبح دوقية لوكسمبورج الكبرى (Grand Duchy of Luxembourg). ذلك كان هو الحال في أوروبا، أما في الجانب الآخر من الأطلسي؛ وفي أقصى جنوبه، انفصلت فنزويلا وكويتو (وهي ما يعرف اليوم بالإكوادور) عن كولومبيا الكبرى (Gran Colombia) والتي كانت تضم كولومبيا وفنزويلا وبنما. ثم إنسلخت بنما في عام ١٩٣٠م عن تلك المجموعة لتصبح جمهورية بنما المستقلة. تلي ذلك انفصال الأورقواي عن إمبراطورية البرازيل وريو ديلبلاتا مؤذنة بقيام جمهورية الأورقواي، ثم من بعد انفصال ريو ديلبلاتا نفسها عن البرازيل لتصبح جمهورية الأرجنتين.

هذا ما كان عليه الحال في مطلع القرن الماضي، أما في منتصفه فأنشقت شبه القارة الهندية إلى دولتين: الهند وباكستان، ثم إنشطرت البنغال عن باكستان لتتولد عنها دولة بنغلاديش. في نهايات ذلك القرن جاءت ربح صفصف عاتية على شرق أوروبا إنقسمت على إثرها يوغسلافيا - الدولة التي صنعها تيتو على عينه - إلى أربع دول: سلوفينيا، كرواتيا، بوسنيا هيرزوغيفنا، جمهورية الصرب والجبل الأسود (منتقرو). ولما تمض خمس أعوام حتى إنشقت جمهورية الجبل الأسود عن الصرب، ثم إنشق إقليم مقدونيا ليصبح دولة بذاته. تلك الرياح العاتية هزت أيضاً

الإمبراطورية السوفيتية وهي الإمبراطورية الوحيدة التي بقيت بعد سقوط الإمبراطوريات الكبرى منذ بداية النصف الثاني من القرن الماضي: الإمبراطورية البريطانية، الإمبراطورية الفرنسية. الإمبراطورية البرتغالية، والإمبراطورية البلجيكية. إنقسمت الإمبراطورية السوفيتية في بداية انحلالها بموجب إتفاقية منسك إلى ثلاث دول بتراض تام بين دولها: روسيا، أوكرانيا، بيلاروس. هذه الدول الثلاث ضمها ما يعرف بدول الكمنولث المستقلة (Commonwealth of Independent States)، ثم تجزأت من بعد في إتفاقية الماماتا إلى إثني عشر دولة. أكبرها الاتحاد الروسي (Russian Federation). وعند توقيع إتفاقية منسك التي أقرت فيها روسيا باستقلال اوكرانيا لم تقم الساعة، أو ينشق القمر، رغم نبؤة لينين. فمما يروى عنه قوله: «لو إنسلخت اوكرانيا عن روسيا فقدت روسيا رأسها». إنشقت اوكرانيا عن روسيا وليس هناك ما يفيد أن روسيا فقدت رأسها.

لكل واحد من تلك الإنشقات دواع موضوعية بعضها إقتصادي، وبعضها ثقافي، وأغلبها سياسي يتمثل في الرغبة من الإنعتاق من ربقة الهيمنة المركزية. ففي حال يوغسلافيا، مثلاً، لم تكن لأهل يوغسلافيا على عهد تيتو شكاة من جهة حفاظ كل إقليم على خصائصه الثقافية، إذ حرص تيتو على ان لا تكون للدولة الجديدة لغة خاصة بها تسمى اللغة اليوغسلافية؛ ولهذا لم يفرض على تلك الدولة حتى لغة أهل الكروات. كما لم تكن الفوارق الدينية عاملاً من عوامل إنشقاق الدولة التيتوية، ليس فقط بسبب من علمانيتها، وإنما أيضاً لغض تلك الدولة الطرف عن ممارسة أهل كل دين لدينهم في حدود عدم التعدي على أديان الآخرين، أو إقحام الدين في السياسة. لهذا بقي السلوفينيون على كاثوليكيته، والبوسنيون

على إسلامهم، والصرب على ارتداد كسيتهم. لم يفعل تيتو بالأديان ما فعله جاره أنور خوجه «المسلم» الذي أغلق في البانيا المساجد والكنائس وإزال لحي الأئمة والقساوسة أمعانا منه في إذلال كليهما على حد سواء.

أكبر دواعي الإنشقاق عاملان: عامل إقتصادي دفع الدول الأكثر غنى (سلوفينيا أو أوكرانيا مثلاً) إلى الإحتجاج على سياسات التخطيط المركزي الذي قضى على المبادرة الفردية، وأخذ من الغنى ليعطي الفقير. والثاني سياسي، هو هبوب رياح الحرية عاتية في كل شرق أوروبا. وفي دول الإتحاد السوفيتي «العظيم» تآزر العامل السياسي (الرغبة في الإنعتاق من السياسات القابضة للمركز، وفي داخل المركز من حزب واحد مهيمن) والعامل الثقافي (سياسة الروسنة التي كانت تهدف إلى القضاء على كل الخصائص الثقافية لأقوام الإتحاد السوفيتي) ليدفعوا دول الإتحاد نحو الانفصال رغم إعتراف لينين نظرياً في الدستور الإتحادي بحق تقرير المصير لهذه الدول.

أما بشأن بنقلادش فقد كان وراء انفصالها عن باكستان عامل إقتصادي هو تهميش النخبة المتسيدة في السند لأهل البنغال. البنغال، رغم فقرها الإقتصادي، بلد ذو ثقافة عالية، ولأهلها موارث يفاخرون بها، ليس أقلها أنها موطن طاغور. ولعل الدرس الهام الذي نتعلم من تلك التجربة هو أن وحدة الدين و العقيدة لا تكفي بمفردها للحفاظ على وحدة الدولة طالما كان من بين أهلها من يعاني ظلمات إقتصادية أو غبن ثقافي. مع كل ذلك، فإن الانفصال الذي أثار إهتماماً أكثر من غيره هو انفصال سلوفاكيا عن شيكيا رغم عراقة العلاقة بين الشعبين، وتكامل إقتصاديهما، والتوزيع العادل للسلطة والثروة بين طرفيهما. انفصال السلوفاك جاء مُعبِراً عن رغبة دفينة لذلك الشعب المقهور في أن تكون له دولته المستقلة بعد أن ظل لقرون نهباً بين الإمبراطوريات النمساوية، والهنغارية، والجيرمانية، والعثمانية.



السؤال، إذن، بعد كل هذا الإستعراض التاريخي، ماذا بعد في السودان؟  
لئن ظن ظان أن الأرض ستتشق عند خط العرض ١٢ شمال خط الإستواء  
لتفصل بين شقي السودان فهو مخطئ. في الشمال من يتمنى هذا، وفي  
الجنوب من يتظناه. من واجب هؤلاء وأولئك أن يدركا أن الشريط الحدودي  
الذي يقع عند خط العرض ذلك تتلاقى عنده تسع ولايات من الجنوب  
والشمال: أعالي النيل، الوحدة، شمال بحر الغزال، النيل الأبيض، جنوب  
كردفان، جنوب دارفور، النيل الأزرق، سنار. هذه الولايات تضم في  
احشائها ٨١ قبيلة منها ( في جانب الشمال ) قبائل السلامات، التعايشة،  
أولاد راشد، المهادي، الترجم، بني هلبة، الفلاتة، القمر، أبودرق، كريش،  
الهبانية، البرقد، البرتي، التنجر، الرزيقات، المعاليا، المسيرية، الحوازمة،  
الزيود، خزام، النوبة، الداجو، شات، الجكس، الضباب، الدواليب،  
المسبعات، الدوالة، الواغداب، النوبة ثقلي، الجمع، الجوامعة، الشوابنة،  
الشنابلة، البرعة، الكواهلة، أولاد حميد، سليم، الأحامدة، السلمية،  
الصبحة، النبهة، كنانة، نزي، رفاعة الهوي، البرقو، الصليحاب، الهوسا،  
البرنو، البرون، الفونج، الأدوك والوطاويط.

أما في الجانب الجنوبي ففي أقصى شمال ولاية غرب بحر الغزال، وولاية  
شمال بحر الغزال، وولاية وارارب وولاية أعالي النيل، تسكن قبائل  
الفراوقية، فريت، نقولقولييه، بيقو، أندوقو، أندري، توقو، نجانقول،  
صارا، كارا، شالا، بنقا، قنجا، دابا، كريش، شات، قولو، يولو، اللوى  
(الجور)، بلنده، الدينكا، النوير، الشلك والأنواك. هذه المنطقة أيضاً تحتوي  
على الجزء الأكبر من الثروة الحيوانية للبلاد.

الإسلوب السوقي في التعامل مع كبريات الأمور لم يقف عند حد إشاعة  
الأخبار الضارة التي يناقض بعضها بعضاً ويعمق من الفوارق بين شقي القطر،

بل كاد يذهب أيضاً إلى تهديد العيش الآمن لقبائل تمثل ربع سكان السودان  
 تعيش في المنطقة التي يتلاقى فيها الشمال والجنوب. فبعض الصحف  
 ظلت تنشر بسعادة بأبواب الترحيل القسري للجنوبيين إلى حيث القتل  
 رحلها أم قشعم، دون وعي أو دراية بأن تلك الإجراءات الفجة، والمقالات  
 الأكثر فجاجة بشأنها، لن يتأذى منها كما يظن البعض عشرات الآلاف من  
 جنوبي العاصمة ومدن الشمال، وإنما أيضاً الملايين من الرعاة في المناطق  
 الحدودية. وإن كان بعض السياسيين الذين لا يبالون بنقد أو موعظة عند  
 تنبيههم إلى خطورة سياسات الترحيل القسري يفعلون ذلك لأنهم ما زالوا  
 تحت وطأة الحنق على إختيار الجنوب للانفصال، فما بال موجهي الرأي،  
 الأقلية عصم ربي، يندفعون في تأييد تلك السياسات، بل تبريرها، وبذلك  
 يتنكرون لواجبهم المهني في التبصير والتنوير. تكامل هذه المنطقة إقتصادياً،  
 وإستدامة تواصلها إجتماعياً، وضمان أمنها المجتمعي، عوامل تمثل الأساس  
 المتين لسلام تلك المنطقة الحساسة، بل لتكامل إقتصاد الشمال والجنوب  
 قبل البترول. ومن حسن الطالع أن نهد نفر كريم - أسعدني كثيراً التواصل  
 معه - ليجعل هذا الأمر محط إهتمامه. من هؤلاء، على سبيل المثال لا  
 الحصر: جامعة الإحفاد، الطيب زين العابدين، لوال أشويك، محجوب  
 محمد صالح، عابدة يحي المهدى، بكري عثمان سعيد، الواثق كمير، أنيس  
 حجار، ربيع حسن أحمد، عبد الله حمدوك، أمين سيد أحمد، نور الدين  
 ساتي، كمال الجزولي، رعاهم الله. ما يتمناه المرء هو أن يعين المسئولون في  
 الشمال أو الجنوب هذه المجموعة الخيرة، ومن عداهم من الخيرين، على  
 إكمال مهمتهم في تحقيق التكامل الإقتصادي والمجتمعي في تلك المنطقة.  
 ولئن كنا قد أسهبنا في الحديث عن دور الصحف - أو على وجه الدقة دور  
 بعض منها - في تلقيح الفتن، وإيغار الصدور، والمباعدة بين الناس، تسعدنا

الإشارة إلى جهد مقدر تقوده مجموعة راشدة من الصحفيين لإشاعة الوعي بين أوساطهم، ليس فقط للتبصير بما يجب عمله للحفاظ على علاقة وثيقة بين الشمال والجنوب، بل أيضاً في تعميق الوعي بالنتائج التي قد تترتب على أي إقبال غير معافى على تلك القضايا. ودون رغبة منا في التمييز نذكر من أولئك الأساتذة السر محمد احمد، عادل الباز، عثمان ميرغني، خالد النور التجاني، إلى جانب النخبة الراشدة من زملائهم الذين شاركوا في ندوة أديس أبابا في مطلع العام، وما فتئوا وثلة من ذوي الفطنة، يسعون للحيلولة دون إنحدار السودان إلى وهدة غامضة من الأرض ليس لها من قرار. يتصل تجدر الإشارة إلى جامعة الأحفاد ورئيسها الهمام، قاسم بدري الذي قرر مواصلة جميع الطالبات الجنوبيات دراستهن حتى يكملنها في وقت تبارت فيه المؤسسات الجامعية الرسمية في إنهاء إلحاق الطلبة الجنوبيين بجامعات الشمال، وحث الشماليين الذين يدرسون في جامعات الجنوب على العودة إلى وطنهم. إلى عمل السوء هذا عزلت الجامعات الحكومية كل أساتذتها من الجنوبيين بمن في ذلك من عمل فيها عقوداً من الزمان ولم يُبدِ أية رغبة في الإرتحال إلى الجنوب. العزل من الوظيفة العامة على أساس الإلتواء العرقي له وصف في فقه حقوق الإنسان يرمي بفاعله إلى جيل من الساسة لا يتمنى عاقل أن يُنسب إليه أو يلحق، به ألا وهو النازيون.

في خطبة لونستون تشرشل ألقاها في ٢٠ نوفمبر ١٩٤٢م بمقر عمودية لندن وذاع صيتها فيما بعد، قال تشرشل عن نهاية الحرب العالمية الثانية: «هذه ليست هي نهاية النهاية. كما ليست هي بداية النهاية. ولعلها قد تكون نهاية البداية». المساخر التي قادت للإنفصال وإستوعبت من أعمارنا تسعاً وأربعين عاماً منذ إعلان الإستقلال وحتى التصويت على الإنفصال قد لا تكون هي نهاية النهاية، ولكنها قطعاً هي نهاية البداية. وكيف لها أن

تكون النهاية ولما نفرغ بعد من معالجة مشاكل في الشرق والغرب والوسط  
لا تختلف في الجوهر، وإن اختلفت في المظهر، عن مشكلة الجنوب مازلنا  
نعالجها بنفس روح التعالي عن الحق، والكبرياء الزائف، والظن البليد بأن الله  
معنا وحدنا دون خلقه أجمعين حتى وأن أسأنا السوأي.

...

المحور الثاني

## الزلازل السياسي

○○○



## محاضرات الثورة

الزلازل الذي هز الأرض من أقصاها إلى أقصاها في الشرق الأوسط ليس بالحدث العابر، أو الأمر الذي يتظنى أي محلل سياسي نبيه أن السودان في حصن منيع من ويلاته. ما هي طبيعة ذلك الزلزال المفاجئ؟ وما هو عنصر الفجاءة فيه؟ ثم ما هي دواعيه؟ وما هو الدرس الذي يجب أن نتعلمه منه في السودان؟ الرد على كل هذه الأسئلة يبدأ بالإشارة إلى ثلاث كلمات مفتاحية ظلت تدوي في الباحات العامة التي إختارها الثوار مجالاً لتفجير ثوراتهم، كان ذلك في ميدان الحبيب بورقيبة في تونس، أو ميدان التحرير في مصر، أو في نظيرات تلك الباحات في سوريا، واليمن، وليبيا. الكلمات هي الحرية والكرامة وطهارة الحكم. في ذات الوقت إختفت - على الأقل في الشهور الأولى للثورة كل النداءات المطلوبة، رغم أن أغلب المتظاهرين كانوا من ذوي الحقوق الهضيمة. لو فعلوا ذلك لحملوا اللحظة الثورية فوق طاقتها، ولأستحال أمرهم إلى معاندة للواقع.

لم يرتفع أيضاً صوت يدعو لاقنوم عقائدي، بل أن ارباب العقائد مثل الإخوان المسلمين في مصر وسوريا وحزب النهضة في تونس حرصوا في البدء على أن لا يبدوا صفحتهم العقائدية حتى لا يحدثوا شرخاً في الصف الثوري. في ذلك الصف تلاقى الصليب مع الهلال في مصر حيث رفض الشباب القبطي الإمتثال لنصيحة حبره الأعظم البابا شنودة بأن لا يشاركوا في الثورة ضد مبارك، ودوى فيه إسم سوريا منفرداً في بلد حسبه ساسته

مند زمان قلب العروبة النابض وساعدها الايمن حتى ان اسم جيشها الوطني  
اضحى الجيش العربي . هتاف السوريين كان : «الله وسوريا وحرية وبس» .  
اما في ليبيا فقد عاد الليبيون أدراجهم بعد واحد وأربعين عاما من الوهوم  
والخيالات حول دور الجماهيرية العظمى في تحرير العالم بدءاً من أيرلندا  
وحتى الفيليبين وما أغربها ثورة تلك التي تناصر الكاثوليك في الغرب  
(أيرلندا) والمسلمين في الشرق (الفلبين) بنفس الدرجة من الحماس . عاد  
الليبيون من بعد تلك الوهوم إلى إستذكار سيرة بطلهم المغوار عمر المختار ،  
بطل البداوة الذي لم يستهمه أمر غير تحرير بلاده من جبروت الغازي  
موسوليني وجلوزه القاسي الجنرال جرازاني . قلت لنفسي عند رؤيتي  
للشباب الليبي وهو يحمل صورة المختار في تظاهراته لعل هذه إستجابة  
لدعوة أمير الشعراء أحمد شوقي في مرثيته الخالدة للمختار التي إستهلها  
بقوله

### جسدُ بريقة وسد الصحراء

يستنهض الوادي صباح ومساء

قال أمير الشعراء في إختتامه لتلك القصيدة :

ذهب الزعيم وأنت باق خالد

فأنقد رجالك وأختر الزعماء

وأرح شيوخك من تكاليف الوغى

وأحمل على فتيانك الأعباء

كثيرون ذهبوا بعيداً عند المقارنة بين تلك الثورات والثورات العالمية الكبرى  
التي سبقتها مثل ثورة الإصلاح في أوروبا في القرن الثامن عشر ، أو الثورة  
البلشفية في روسيا ، أو تلك التي اجتاحت شرق أوروبا بعد البروسترويكافي  
نهايات القرن الماضي وإنتهت بتمزق الإتحاد السوفيتي . على أن اي تحليل



لظاهرة الثورات الشبابية في المشرق والمغرب، دون ضبط لمصطلح الثورة، أو تدقيق في المفاعلات المحلية التي ولدت تلك الثورة يقود إلى تخطيط من الأمر. الثورة، في ادبيات السياسة، هي الإنتفاض الجماهيري على النظام - أي نظام - بأسلوب غير نظامي (irregular) ومتجاوز للقانون والدستور (extralegal and extraconstitutional). وتختلف أهداف الثورات باختلاف العوامل التي حفزت الشعوب إليها وحثتها عليها. فمن الثورات ما تسعى لتبديل نظام حكم دون المس بالإطار الدستوري للدولة القائمة، ومنها ما ترغب في أكثر من ذلك: التغيير الجذري في الهياكل الدستورية والأنظمة الاقتصادية والاجتماعية بعد إزاحة النظام.

فيم، إذن، تظاهرات الثورات الزلزالية العربية من الناحيتين العملية والمعنوية. من الناحية العملية حرصت تلك الثورات وأفلحت في الحفاظ على طابعها السلمي رغم القمع الذي لحق بها من جانب الأنظمة بدرجات متفاوتة أشدها قسوة كان في ليبيا وسوريا. مع ذلك، فإن في الدعوى بأن ظاهرة الثورات السلمية هي ظاهرة إستحدثت عربياً قول فيه جهل بالتاريخ وعدول عن الحقيقة. فلو وقفنا فقط عند الثورات السلمية التي إندلعت في العالم في النصف الثاني من القرن العشرين وقادت إلى إنهيار أنظمة كانت تظن أن الله قد مكن لها في الأرض لتبقى في الحكم إلى أبد الأبد لتكشف لنا ما في تلك الدعوى من خطئ. خذ مثلاً العصيان المدني ضد نظام الأبارثيد في جنوب أفريقيا، ثورة التضامن في بولندا، ثورة الإرادة الشعبية (People's power) في الفلبين والتي أطلق عليها أسم الثورة الصفراء لأن اللون الأصفر كان هو اللون المفضل عند الرئيس المغدور أكينو كما عند زوجه كورازون، ثورة الأهازيج في دول البلطيق التي خرج فيها أربع ملايين مواطن يترنمون بأغان وأناشيد كانت محرمة عليهم إبان الطغيان البلشفي، ثورة البرتقال

في اوكرانيا، ثور الورد في جورجيا ضد موروثة النظام القمعي السوفيتي عقب إنهيار الاتحاد، الثورة المخملية في تشيكوسلوفاكيا في عام ١٩٨٩م والتي كانت إمتداداً لانتفاضات جعلت من ذلك القطر غصة في حلق السوفييت منذ ستينات القرن الماضي، ولعل هذا ما عناه أهل تلك البلاد عندما إتخذوا لثورتهم شعاراً معبراً: «هل يستطيع الفيل أن يبتلع القنفذ»؟

من الناحية العملية نعرف جيداً أن تلك الثورة فجرها شباب كاد الناس يأسون من قدرتهم على لعب أي دور فاعل في الحياة العامة من بعد أن ساد بينهم ظن بأن الشباب العربي قد إنصرف إلى إمرور اقام عليها ولن يفارقها. حَسَبَ تلك الظنون، إنصرف بعض من ذلك الشباب إلى كسب العيش ما إستطاع إليه سبيلاً؛ وأنكفأ بعض على دواخله هرباً من واقع لم يعد يطيقه؛ ورَوَّحَ بعض نفسه بالإعراض عن العالم والانتماء إلى مجموعات متطرفة تعبر بتطرفها، هي الاخرى، عن برم بالحياة. إلا أن الأحداث اثبتت أن ذلك كله كان ظناً باطلاً لأنه لم ينفذ إلى ما تحت سطح الأرض ليرى ما كان يمور في داخلها من فوران. نعني بالشباب الشريحة العمرية دون الثلاثين والتي تمثل ما بين نصف وثلث السكان: السودان ٤٢٪، تونس ٢٣٪، سوريا ٣٥,٩٪، مصر ٣١,٨٪. وبوجه عام، إرتفع سكان الدول العربية من مائة مليون نسمة في عام ١٩٧٠م إلى ثلاثمائة مليون في بداية القرن. وفي مصر وحدها إرتفع عدد السكان في عهد الرئيس السابق مبارك من ٤٢ مليون في عام ١٩٨٠م إلى ٨٥ مليون نسمة في عام ٢٠١٠م، من هؤلاء كان عشرون مليوناً يعيشون في المراكز الحضرية، وبخاصة القاهرة. في جميع هذه الدول كانت البطالة هي الهاجس الأكبر في عقول الشباب. ومن المفارقات أن التوسع النسبي في التعليم فاقم من الأزمة، ففي مصر، مثلاً، كان من مآثر الثورة الناصرية توفير التعليم المجاني حتى المستوى الجامعي لكل راغب فيه في كل المعاهد

الرسمية. رغم ذلك بلغت مستويات البطالة بين خريجي المعاهد العليا في مصر ١٠ أضعاف البطالة بين من هم أقل حظاً في التعليم، والآخرين يمثلون في الغالب الأعم القوة العاملة في مجال الأعمال اليدوية. وبما لا شك فيه أن هناك إستحقاقات قبلية وبعديّة لهذا الشباب إن لم توفّر بها الدول أوقعت نفسها في حيص بيص. القبلي من الإستحقاقات هو توفير التعليم الذي يؤهل الشاب لسوق العمل ويمكنه من توظيف المعارف وتسخيرها للممارسات الحياتية، أو بعبارة أخرى التفعيل الوظيفي للمعارف. أما البعدي فهو توفير العمل المناسب للخريج أو تطوير مهاراته لكيما يصبح مؤهلاً للإستيعاب في سوق العمل بما يحقق دمجاً في المجتمع. المعادل الموضوعي لذلك الدمج الإجتماعي (social integration) هو الإقصاء الإجتماعي الذي يعيد بطبيعته الإقصائية إنتاج الفقر، ويحول دون تفعيل الشباب لذواتهم وبناء قدراتهم الإبداعية. وفي نهاية الأمر، تصبح الشريحة العمرية التي تمثل أكثر عناصر المجتمع فعالية رأسماً مهملات ونهباً لكل التيارات الضارة. هذه الظروف المادية والمعنوية مجتمعة هي التي جعلت من الشباب عود الثقاب الذي أشعل الثورة، وكما يقول الفرنسيون « لا يفجر الغضب ثورة، وإنما الذي يفجر الثورات هو الشعور بالغضب ». بنفس القدر لو كان الفقر أمراً سيئاً، فأكثر منه سوءاً تعدد أبعاده من تنامي الإحساس بالفقر، إلى الشعور بالتفاوت الإقتصادي والإجتماعي، إلى إنسداد الأبواب للإنفلات منهما.

لم يكن الشعور بالظلم الإجتماعي هو المحفز الأوحد للثورة، إذ ثمة عوامل أخرى لعبت دورها في تحفيز الثوار. فالإنسان ليس رهيناً دوماً لحاجاته المادية، بل له أيضاً تطلعات إجتماعية، وأشواق معنوية، ومراغب مشروعة في أن يحتل مكانه تحت الشمس. ولعل من أكثر التعبيرات التي عكست هذه المشاعر كما عبرت عن البرم والضجر من القيادات الأبدية

صرخة شاب مصري أمام فرقة تصوير تلفزيونية في ميدان التحرير جاء فيها «أنا عمري واحد وثلاثين سنة وما شفتش غير رئيس واحد»، أو ما جاء على لافتة حملها ثائر آخر في بني غازي تقول - دون فقدان لروح الدعابة في ذلك الموقف الرهيب - «١٤ هذا رقم حذاء وليس سنني حكم، والإشارة بالطبع لسني حكم القذافي». هذا الإمتعاض الصارخ هو تعبير عن فجوة أخرى فاعرة بين شيخوخة السلطة وشبابية المجتمع، والشيخوخة هنا ليست فقط ظاهرة عمرية بل أيضاً معرفية وإدراكية ومزاجية. لهذا يصح القول بأن الشعور بالظلم، وإمتهان الكرامة، والوعي بالفقر، بل بالإفقار الناجم عن النهب المنظم للثورة القومية، كل هذه العوامل مجتمعة دفعت بالشباب الذي إنطلق من حيث لا يحتسب أحد إلى تفجير ثورة، بل إشعال وعي جماهيري كانت تقوم به في الماضي النخب السياسية.

تفجير الثورة هذه المرة لم يتم عبر وسائط التعبئة الجماهيرية المعروفة: الأحزاب، منظمات المجتمع المدني، بؤر التمرد داخل الجيوش لأن جميع هذه الوسائط فقدت فاعليتها، بل مصداقيتها لأسباب مختلفة. من تلك الأسباب إنخزال بعضها أمام الرشاوى السياسية من جانب الأنظمة السابقة مما دمرها مادياً وقيماً، أو الإنهاك السياسي الذي أضعفها وجعل منها ظاهرات صوتية إعلامية أكثر منها تنظيمات ذات عمق إجتماعي. من الأسباب أيضاً توقف عجلة تفكير القيادات الراغبة في التغيير عن إبتداع وسائل للتغيير تتوافق مع التحولات التي طرأت على المجتمع، وتلهب خيال العناصر الفاعلة فيه. لكل هذه العوامل تحولت أغلب القيادات المنسوبة للمعارضة إلى منابر إعتذارية مما يؤكد موقفها الملتبس من الجماعات التي تجرأت وجاهرت الانظمة بالعداء مثل حركة كفاية في مصر، وحزب النهضة وجماعات الحقوق في تونس، والمجموعات المارقة عن القذافي في

ليبيا. ونفترض إن التغيير يهدف إلى إبدال نظام الحكم بنظام أفضل منه، وليس فقط إسقاطه، رغم أن الشعار المرفوع في كل هذه الثورات كان: «الشعب يريد إسقاط النظام». ولا شك في أن وراء شعار «إسقاط النظام» شعار ضمني غير مُعلن هو إستبدال النظام المخلوع بنظام معافى من كل أدواء ذلك النظام، وإستبدال الثقافة السياسية السائدة بثقافة خالية من علل وبلايا تلك الثقافة. فإسقاط نظام الحكم - أي حكم - لا يمكن أن يكون هدفاً لثورة أو حتى لإنقلاب. فاجأت تلك الثورة الفراء النخب السياسية التي تصلبت شرايينها وتكلمت عظامها فاخذت تلهث وراء الثورة لا لتقفي أثرها وإنما لتبديل مسارها وقيادتها. ذلك أمر قد يستحيل على قيادات قادمة من زمن آخر ولا تحمل إلا بضاعة قديمة مزجاة منها الديني، ومنها القومي. ليت الراغبين في إستلام مقود الثورة توقفوا عن ذلك اللهاث لحظة واحدة ليوجهوا إلى أنفسهم بضع أسئلة: «أين تنكبنا الطريق؟ ولماذا غابت عنا كل هذه الجموع المليونية التي خرجت تطالب بالتغيير؟ وأي تغيير يبتغون؟ خروج تلك الجماهير بالصورة والقدر اللذين خرجت دالة هامة على أن تلك الأحزاب لم تكن أحزاباً تملكها جماهير وإنما لافتات حزبية وظواهر صوتية ذات دوي. ويلفت النظر أن جميع الأحزاب والقيادات التي سعت للإلتفاف على الثورة في مصر، بما فيها تلك التي تتمتع بعمق جماهيري مثل الإخوان المسلمين، كان لها موقف ملتبس من الحركات المعارضة للنظام مثل كفاية و٦ أبريل ٢٠١٨م. في ذات الوقت عرفت مصر - والثورة في رحم الغيب؛ بل عند البعض مطمحاً عصي التحقيق - رجالاً ونساءً ثابروا على قرع نواقيس الخطر وتعرية النظام علانية ودون موارد. من هؤلاء تجدر الإشارة إلى الطبيب القاص علاء الأسواني الذي ظلت تنشر له صحف الدستور والعربي والشروق مقالات لا يقدم على كتابتها إلا من قوي قلبه

لنصرة الحق وإشتد حبه لشعبه. تلك المقالات وردت تحت عناوين لا تتم فقط عن جرأة فائقة بل أيضاً عن إستبصار كاشف لما هوأت. منها مثلاً «دولة إو عصابة» (العربي ٢١/١١/٢٠٠٤م)، «لماذا يحتقر نظام مبارك المصريين» (العربي ٢٧/٠٨/٢٠٠٦م). «تجادوا في الظلم فقد إقتربت النهاية» (الدستور ٣٠/٠٧/٢٠٠٥م)، أو مقاله الداعي للرحيل الذي نشر قبل ما يقارب الخمس سنوات من ثورة يناير (العربي ٢٧/٠٥/٢٠٠٥م) تحت عنوان: «يا من أوصلتمونا إلى هذه الحضيض إرحلوا حتى تتنفس». هذه المقالات وغيرها نشرتها دار الشروق قبل عام من سقوط النظام. ومع متابعتي لأحداث مصر لم اشهد ذلك الكاتب الصنديد بين الذين تزاحموا على الحوض الروي، بل إستأنى. من جانب آخر ألمني كثيراً أن لا أرى من بين المتزاحمين من أساطين السياسة الحزبية إلا واحداً جرؤ على ممارسة النقد الذاتي ومواجهة الواقع بشجاعة. سئل الأستاذ رفعت السعيد عن مستقبل حزبه، حزب التجمع قال: «من لا يستطيع أن يغير أفكاره لا يستحق الحياة، فالجديد دوماً يفرض نفسه وويل لمن لا يتجاوب مع الجديد» (المصور ٢٣ مارس ٢٠١١).

## الوسيط والرسالة

من الناحية العملية إفادت القيادة الشبابية كثيراً من مكتسبات علمية لم تكن متوفرة من قبل، ولم تفتن إليها وإلى فاعلية إستخدامها التنظيمات السياسية الفاعلة في الوطن العربي. في الماضي كان أهم أدوات التعبئة السياسية الحشد الجماهيري عبر المنظمات الفتوية والشعبية بالنسبة للأحزاب السياسية، أو المساجد بالنسبة للحركات الإسلامية بالرغم من أنه منذ حقبة الثمانينات في القرن الماضي كان الباحثون يتحدثون عن قيام فضاء سيبرناطقي (Cyberspace) إفتراضي للتواصل الإجتماعي ظنه البعض

خيالاً علمياً. ذلك الحلم أصبح حقيقة، كما تحول الخيال إلى واقع بتضافر مزايا الحاسوب مع البنى التحتية للشبكة العنكبوتية العالمية (world wide web - www) لخلق بيئات معلوماتية تؤثر على، وتتأثر، بعضها البعض. في ذلك الفضاء المتخيل تحقق أمران لا سابق لهما، الأول هو إتاحة الفرصة لتطوير العقل النقدي، خاصة في بلاد غيب فيها تماماً ذلك العقل بسبب مناهج التعليم الحشوي التلقيني الذي لا يُربي في الطالب والطالبة ملكة التفكير النقدي، والقصور التام في توفير أدوات التعلم الضرورية مثل المكتبات، وهيمنة الدولة على كل وسائل الإعلام بل على مناهج التعليم، وبسبب من كل ذلك إنعدام التلاقح الفكري بين التيارات المختلفة.

الثاني هو خلق مجتمع معلوماتي أصبح له شأن في الإنتاج، والإدارة، وتوظيف الأموال، والبحث العلمي، والتعليم، والتطبيقات الطبية، بل صار مصدراً للإنتاج يكاد يفوق العمالة في أهميته. انفجار المعلوماتية (informatics) الغى أيضاً الحدود الجغرافية وخلق سوقاً عالمياً للمعرفة تساقطت أمامه كل الحدود الطبيعية والسياسية، رغم كل المحاولات لإيقاف إنتشاره. فالدول التي تهيمن على وسائل الإعلام الثقيلة (الراديو والتلفاز)، وتسيطر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على وسائط الإعلام المطبوعة (print media) بذلت أقصى جهدها - بحكم سيطرتها على تلك الوسائط - لإيقاف ذلك المد المعلوماتي إلا أنها باءت بفشل ذريع. فالتواصل الاجتماعي عبر هذه الوسائط المحدثّة صار أمراً متاحاً لعامة الناس، خاصة وهو لا يخضع لقيود الملكية الفكرية في الكثير من إستخداماته. وبحكم ذبوع أدوات التواصل تلك وسهولة إستخدامها في التلقي والإرسال، وإمكانية التستر عند إستخدامها خلف إسم رمزي، إنكسر حاجز الخوف إذ أصبح في مقدور أي راسل أن يبعث برسالته دون خشية أو مخافة. لهذا لم تعد أدوات نقل

المعرفة وسائط فحسب، بل أصبحت في حد ذاتها رسالة. ولعل هذا هو الذي تخيله الأمريكي مارشال مكلوهان (Marshall McLuhan) في مبحثه الذي نشر في عام ١٩٦٤م حول وسائط الإتصال المحدثه والذي ابتدع فيه تعبير «الوسيط هو الرسالة» (The medium is the message).

في بادئ الأمر ظن النظام في مصر ان إستخدام هذه الوسائط الإعلامية من جانب الشباب لا يعدو أن يكون تنفيساً عن غيظ مكبوت مما حمل الرئيس السابق حسني مبارك على القول: «خليهم يتسلوا» عندما نقلت له أجهزة أمنه نبأ ذيوع الرسائل الإلكترونية المناهضة للنظام. وعندما تكشف له أن الأمر لم يكن تسليية فقط وأن محاولة السيطرة على هذه الوسائل المستحدثة لا تختلف كثيراً عن محاولة الضرب على هدف متحرك (moving target)، سعت الحكومة إلى فرض حصار إلكتروني على كل مصر أثار ثائرة مشغلو هذه الوسائط. أثنان من هؤلاء: قوقل وموقع تويترز (Tweeters) لعبا دوراً هاماً في كسر ذلك الحصار اسهم فيه، أو أعان عليه الشباب المصري، وائل غنيم الذي كان يشغل منصباً رفيعاً في خدمة قوقل بالشرق الأوسط. وكلمة Tweeters تعني المغردون أو اللاغون (من لغى يلغي لغواً).

إستخدام هذه الآليات المستحدثة من جانب شباب الثورة ليس بالأمر الجديد إذ سبقهم إلى ذلك شباب آخر يحسب أن كل ما أتى به الغرب بدعاً ضليلة توفي بأهلها على النار. فتتظيم القاعدة، مثلاً، هو أول التنظيمات الثورية في المنطقة العربية - الإسلامية التي لجأت لإستخدام هذه الوسائط للتعبير (الخطابات المبثوثة عبر التلفاز)، والتواصل الإجتماعي (الرسائل عبر الإنترنت)، أو للتخريب والتدمير (التفجير من على البعد). الفرق بين الإثنين، فيما نقدر، ليس في إدراك أهمية هذه الوسائط، أو القدرة على



إستخدامها، وإنما في الإعتراف بالبنى المعرفية التي أنتجتها، وبالعقل الناقد الذي قاد لإستكشافها. أهم من ذلك الإقرار بأن ذلك العقل النقدي ما كان ليتحقق دون توفر بيئة إجتماعية وسياسية تناح فيها الحرية الكاملة للبحث والحوار وتحكيم العقل في إمرور الدنيا. هذا التقويم للإمرور لا يقره القاعديون ومن والاهم لأنهم لا يرون في الغرب وحضارته ومكتسباته إلا رجساً من عمل الشيطان.

### ردود الفعل الداخلية والخارجية على الزلزال السياسي

كيف إستقبل العالم الخارجي هذا الزلزال الذي باغته وبهته؟ ثم كيف تلقي الداخل العربي ذلك الحدث الذي هز حكومات المشرق والمغرب، وإقتلع بعضها من جذوره؟ وما هو مستقبل الحركة الناهضة أزاء بروز قيادات إعلامية وسياسية ما زالت تعيش بعقلها ووجدانها في صراعات الأمس مما لم يترك لها وقتاً للتملي في أحداث اليوم، وإستشراف آفاق الغد؟ ومن المذهل أن بعض هذه القيادات لم تستحي من السعي للإمساك بمقود ثورة لم تكن تحلم بها، ولم توقد شرارتها؟

نتناول من جانب، الموقف الملتبس الذي إتخذه الغرب من حدث فاجأه ولم يكن في حسبان، ومن الجانب الآخر، القراءة العجلى بل السطحية لبعض «النظريات السياسية» المنسوبة للغرب والتي قيل أنها ابتدعت خصيصاً لتقويض الوطن العربي. مثال ذلك نظرية الفوضى الخلاقة. حول موقف الغرب الملتبس من تطورات الأحداث في الوطن العربي نقول أنه خلال العقود الأربعة التي تلت توقيع إتفاقية كامب ديفيد، وما صحب إعلانها من شجب وإدانة لها من جانب القوميين العرب والتيارات الإسلامية في المنطقة، ساد ظن لدى دول الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، أن أكبر

خطر على السلام في الشرق الأوسط والدول الراعية له، بل على المصالح الأمريكية في المنطقة، هو الإسلاميون. ذلك كان هو الرأي السائد، وبخاصة في أمريكا، رغم ما في التعميم من خطئ إذ يصعب على الباحث المدقق أن يضع الإخوان المسلمين في مصر، وحزب الله في لبنان، والقاعدة في باكستان وفي هضاب أفغانستان وسفوحها، وحزب النهضة في تونس، وحماس في فلسطين في سلة واحدة. أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م أزالت كل هذه الظلال في الصورة، لا سيما وقد تركت تلك الأحداث جرحاً غائراً في قلب المواطن الأمريكي العادي، وعمقت من مخاوف دول عديدة في أوروبا جاهرت القاعدة بجعلها أهدافاً مشروعة لجهادها. ذلك الموقف صادف هوى في نفس الحكومات الإستبدادية في المنطقة وعمق من مخاوف الغرب من التيارات الإسلامية مما تولد عنه، أو صحبته، عدة أوهام: وهم رسبته الأنظمة العربية في أذهان الغرب بأن الخطر الوحيد الذي يتهدد مصالحه، كما يهدد وجود الأنظمة الصديقة له، هو التيارات الإسلامية السياسية. ووهم، بل يقين، عند تلك التيارات بانها وحدها هي البديل الشرعي للأنظمة «الفاصلة» بسبب إشهار الأحزاب القومية في اليمين واليسار لفشلها. ثم وهم أكبر تملك الجماعات الإسلامية المتطرفة مثل القاعدة، لا سيما بعد عملياتها التي كان لها دوي في العالم، بأن التغيير الداخلي لن يكون إلا بالقوة وعلى يديها. كل هذه الأوهام تبخرت عندما وقع تغيير الأنظمة عبر قيادات لم تكن تُعرف أو تخطر على بال، وعن طريق أدوات للتعبئة تختلف تماماً عما تعارف عليه أهل السياسة، وعندما تحقق التحول سلمياً، لا عن طريق العنف كما كان الجهاديون الإسلاميون يتظنون. وطبعي أن يشير هذا النجاح المؤزر غير كل تنظيم أو زعيم سياسي كان يحسب أن لا تغيير إلا على يديه.

أطاشت عقول أغلبهم للحد الذي أفقد بعضهم الرشيد، وجعل بعضاً آخر يوغل في خداع النفس. ففي حديث للرئيس السوري بشار الأسد لصحيفة وول ستريت جورنال قال عند إندلاع الثورة في مصر وتونس: «نظام الحكم في سوريا يختلف عن نظام مصر وتونس لأنه نظام شعبي محبوب وليس حليفاً للولايات المتحدة التي أخذت تتخلى عن حلفائها. كما أن حزب البعث حزب عقائدي ذو قاعدة شعبية». هذا الحديث كذبتة الأحداث التي تلت. من جانبه ذهب القذافي إلى إرهاب الغرب بالإيحاء بأن الإنتفاضة ضد نظامه هي جزء من عمليات جماعة القاعدة لتثبيت قدميها في افريقيا والمغرب العربي، وهذا نفس ما ذهب إليه علي عبد الله صالح في اليمن مشيراً بأصابعه إلى الحوثيين. أما في مصر وتونس فقد سعى نظاماهما في البداية لإغواء القيادات الشبابية، وعندما فشلوا في ذلك قيض الله الجيش لحماية الدولة مضحياً بالنظام.

إلى جانب الأوهام الثلاثة التي أومأنا إليها هناك وهم آخر زرعه في العقول بعض المحللين العرب حين زعموا أن مؤامرة كبرى حاكها الشيطان الأكبر (الولايات المتحدة) ضد العالم العربي منذ عهد الرئيس بوش ووزير خارجيته كونداليزا رايس لتمزيق الوطن العربي عبر نظرية الفوضى الخلاقة (creative chaos) أو التدمير الخلاق (creative destruction). الذين ذهب وهمهم إلى ذلك إستبد بهم الوهم حتى حسبوا ثورات المغرب والمشرق جزءاً من التدمير الخلاق الذي يبتغي «الشيطان الأكبر» من ورائه تمزيق أمة العرب، وفي رواية أخرى تلقيح الفتنة بين المسلمين. أصل ذلك الوهم كلمات عابرة في محاضرة القتها الوزيرة الأمريكية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في ٢٧ يونيو ٢٠٠٥م. في تلك المحاضرة قالت الوزيرة: (إننا يجب أن نتطلع

جميعاً إلى مستقبل محترم فيه كل الحكومات إرادة ورعبات مواطنيها لأن  
المثل الديمقراطية هي مثل عالمية، لقد سعت الولايات المتحدة لمدة ٦٠ عاماً  
من أجل تحقيق الاستقرار على حساب الديمقراطية في الشرق الأوسط لكننا  
لم نحقق أيًا منهما، والآن نحن ننتهج أسلوباً آخر. فنحن ندعم التطلعات  
الديمقراطية لكل الشعوب، إن هدفنا هو مساعدة الآخرين في العثور على  
الأسلوب المناسب للتعبير عن آرائهم، والحصول على حريتهم، واختيار  
طريقهم، عندما نتحدث عن الديمقراطية فإننا نقصد التحرر أو التخلص من  
دقات الشرطة السرية على أبوابهم في منتصف الليل). وعندما تصدى لها  
أحد المشاركين قائلاً: «أن التحول الديمقراطي العجول سينتهي بصعود  
أعداء الديمقراطية إلى الحكم»، ولعله كان يشير بذلك إلى الإسلاميين،  
ردت كوندوليزا رايس على السؤال بقولها: «لقد ولد الإرهاب الذي ضرب  
الولايات المتحدة في عقرب دارها في ظل أنظمة شمولية لا ديمقراطية. ولهذا  
فإن التغيير مرغوب، حتى وإن قاد إلى فوضى، فوضى خلاقة».

هذا التعبير ليس بغريب أو جديد، حتى يحسبه الناس إعلاناً عن سياسة  
جديدة، فتعبير الفوضى أو التدمير الخلاق لم تأت به كونداليزا ولا رئيسها  
بوش بل هو تعبير معروف في أدبيات الإقتصاد منذ عام ١٩٤٢م عندما خرج  
الإقتصادي النمساوي جوزيف شومبيتر (Joseph Schumpeter)  
بكتابه المشهور الرأسمالية والإشتراكية والديمقراطية الذي أصبح لزمان  
أنجيلاً لإقتصاد البرالية الجديدة في أوروبا وأمريكا. ففي رأي شومبيتر  
أن الابتكارات المتنوعة في إدارة الأعمال، كان ذلك فيما يتعلق بتخفيض  
الأنفاق، أو الإرتقاء بالأداء، أو التدقيق في جرد الأصول، أو تحسين طرائق  
التسويق والإنتاج الجملي (mass production) قادت جميعها إلى هدم  
النمط الرأسمالي القديم. رغم ذلك الهدم، بل ربما بسببه، وقع تحول جذري

في الرأسمالية أعاد إليها الحياة، وقوى من عودها، وذلك هو الهدم الخلاق. ويرى بعض أن أفكار شومبيتر هي تفريع لرأي ماركس القائل بأن الرأسمالية، رغم قدراتها الخلاقة، تدمر نفسها بسبب تناقضاتها الداخلية.

هذا هو أصل مفهوم الفوضى الخلاقة الذي إنتقل به الأمريكيون من عالم الإقتصاد إلى عالم السياسة، تماماً كما سعوا من قبل إلى تطبيق نظرية إدارة الأزمات في مجال الأعمال وتحويرها لتتوافق مع مقتضيات السياسة. هذا ما كان من أمر منشأ النظرية التي حسبها البعض فكرة إستحدثها بوش الأبن ورهطه ليقوضوا بها الوطن العربي دون سواه. سواه يشمل افريقيا والهند والصين، وبين كل واحدة من هذه الدول خلاف جذري مع الولايات المتحدة في بعض القضايا، كما بينهم وبينها مصالح مشتركة أو متقاطعة. هذه الدول أدركت في علائقها مع الولايات المتحدة، أو دول الغرب، كيف تعظم المصالح المشتركة وتقلص الفروق. من جهة أخرى من البله بمكان أن يظن احد أن الدول الكبرى تتصرف في السياسة الدولية بروح سامري: إذ لها خططها لكل الاحتمالات: الذي يتعاون معها تكافئه، والذي يسعى لإيذاء مصالحها تؤذيه، والذي يقف منها موقفاً محايداً لا تعني بأمره في الغالب الأعم، والذي يسعى لإستفزازها دون تحسب للنتائج أو حتى حرص على ذلك يصدق عليه القول: على نفسها جنت براقش. يقيني أن هذا الوهم هو إمتداد لنظرية المؤامرة التي ما فتئت تلعب دوراً هاماً في تكييف رؤية أغلب المحللين السياسيين العرب للأوضاع في بلادهم لأنها تعفيهم عن مؤونة التحليل العقلاني الرشيد، خاصة إن أفضى ذلك التحليل إلى نقد الذات.

من الظواهر المثيرة في الوطن العربي جدلية الدولة والنظام. ففي كل أنظمة الحكم المستقرة في العالم لا يؤدي سقوط النظام - أي نظام - إلى سقوط الدولة. ثبات هذه الدول وإستقرارها يرتكز على وجود قانون

الأسس (الدستور) يلتزم به الجميع وتتصاح له البهجة الحامية بما فيها الجيوش، وقضاء مستقل يطبق هذا الدستور دون خشية أو محاباة، ومنظمات مجتمع مدني تجيش بالحياة، وحيش يؤدي واجبه المهني في كفاءة ويلتزم بالضوابط الدستورية ولا يحسب نفسه كتيبة دفاع عن النظام، بل هو دوماً قوة رادعة تحمي الدولة بصرف النظر عن النظام الحاكم فيها. ولا شك في أن من أهم عوامل الإستقرار السياسي في دول أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية إلتزام كل القوى السياسية الفاعلة بدستور ضابط للحياة السياسية يرعى حقوق الفرد والمجتمع ويقلص من تلك الحقوق حيثما كان في إستخدامها ما يمثل إعتداءً على حقوق الغير. ومن بين تعبيرات جان جاك روسو الخالدة في عقده الإجتماعي: «لا بد من أن يُجبر الإنسان لكي يكون حراً». ويتبع تلك الترسية الدستورية إنشاء نظام قضائي عادل يحوز على ثقة الناس ولا تأخذه في الحق لومة لائم، وجيش يدرك أن واجبه الأول هو الدفاع عن سلامة أرض الوطن والإلتزام الصارم بالواجبات التي يفرضها عليه الدستور بصرف النظر عن الحاكم. هذا المنهاج في الحكم والقيم الهادية له هما اللذان مكنا الديموقراطية من الثبات عند الشدائد في الهند وفي كبريات دول أمريكا الجنوبية (البرازيل والأرجنتين) من بعد أن إشتفت من علة الإنقلابات العسكرية. في الوقت ذاته بقي العالم العربي كله أكثر مناطق العالم ركوناً للأنظمة الإستبدادية ليس فقط في محيطه الآسيوي بل أيضاً في المحيط الأفريقي الذي تساقطت فيه تباعاً أنظمة الحزب الواحد من موزمبيق وأنقولا في الجنوب إلى كينيا في الشرق وغانا ونيجيريا في الغرب. وهذا ما حدث أيضاً في دول شرق أوروبا التي أخذت عنها الأحزاب القومية العربية نظرية الحزب الطليعي الأوحده. وعلى أي إختلفت ردود الفعل الرسمي في الدول العربية التي تعرضت للزلزال نتيجة لأوضاع سياسية وإجتماعية خاصة بكل واحدة منها. ففي

مصر وتونس كان للجيش والقضاء دور هام في التهيئة لسقوط النظام بحكم ما يتمتع به الجيش في البلدين من مهنية، وعدم تلوثه بالعقائد السياسية، وما يتمتع به القضاء من قدر وفير من الإستقلال المهني. مجمل هذه الأسباب جعل التغيير يتم في البلدين في سلاسة وبإنقياد. أما في الحالة السورية فقد عانى الجيش من أمرين: العصبية والشمولية. فالسنيون في سوريا - وهم أغلب أهلها - ظلوا يتشكون من هيمنة طائفة أقلوية (العلويون) هيمنة شبه مطلقة على الجيش أصبح معها دوره الأول ليس فقط هو حماية النظام والحزب بل أيضاً الأسرة الحاكمة والعشيرة التي تنتمي إليها. لا نقول هذا تخميناً إذ جاهر به أغلب المعارضين للنظام عند إنتفاضتهم عليه. على أن الأمر الأشد خطراً في سوريا هو أن الدولة ظلت رهينة للحزب الحاكم (حزب البعث) بموجب (المادة ٨) من الدستور التي تجعل من ذلك الحزب قائداً للعمل السياسي. تقول تلك المادة: «حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية». النص على الحزب القائد لا تستفرد به سوريا البعث بل كان هو الحال في مصر الناصرية، والعراق البعثي، وحزب جبهة التحرير الجزائرية في عهدي بن بله وبومدين. ويكاد أن يكون النص قد نقل من المادة ١٢٦ في دستور الإتحاد السوفيتي الصادر في عام ١٩٣٦ (دستور ستالين). تقول المادة: «الحزب هو طليعة الحركة العاملة في نضالها لدعم وتطوير النظام الاشتراكي وكل تنظيمات الطبقة العاملة». ذلك النص صار تكأة لتحريم قيام الأحزاب على طول وعرض الإتحاد السوفيتي. وفي الحالة اليمنية عَسَرَ التكوين القبلي للجيش من قيام ذلك الجيش بدوره للإبقاء على الدولة ككيان يتجاوز الكيانات الأدنى. تكوين الجيش من عناصر تنتمي إلى عديد القبائل

ليس بالأسر المستغرب إذ أن القبائل هي الوحدات الاجتماعية التي يجند الجيش من وسطها رجالاته، إلا أن الخطر يجئ عندما يقع إستغلال سياسي للنزعات القبلية في أوساط الجيش الذي ينبغي أن يكون واحداً من أهم مصاهر القومية في الدولة.

أما ليبيا فشأنها شأن آخر، هي حديثة عهد كدولة موحدة، ولذا كان من الواجب على من يلي أمرها أن يوفر كل طاقات القطر لتمتين وحدتها. كانت ليبيا حتى عهد الإستعمار الإيطالي تتكون من ثلاث مقاطعات هي طرابلس (Tripolitana)، وبرقة (Cyranica)، وفزان في الجنوب الصحراوي. وبنهاية الحرب العالمية الثانية وُضعت الأقاليم الثلاثة تحت وصاية دولية: (بريطانيا على برقة، وإيطاليا على طرابلس، وفرنسا على فزان). وقبل إنتهاء الوصاية الدولية في عام ١٩٥١م دُعي الملك إدريس السنوسي لتولي العرش على المناطق الثلاثة فتأبى في البداية؛ وبقدر كبير من التواضع قال أنه يفضل الإكتفاء بحكم برقة، وليس كل ليبيا. وفي ٢٩ مارس ١٩٥١ أعلنت الجمعية التأسيسية الليبية التي كلفت بصياغة الدستور تشكيل حكومة إتحادية مؤقتة في طرابلس تكفل للأقاليم الثلاثة سلطات واسعة بإستثناء الدفاع والخارجية والمالية. وفي ديسمبر من نفس العام أعلن السنوسي ملكاً على المملكة الليبية المتحدة.

ثم جاء من بعد عهد الثورات الطامحة والجامحة في المنطقة وكان أكثرها طموحاً وجموحاً الثورة الليبية. بدلاً من العمل على تكريس وحدة ليبيا تطلع زعيم الثورة، في البدء، إلى توحيد العرب أجمعين ظناً منه بأنه سيتم «الرسالة» التي جاء بها عبد الناصر. ثم مضى - ولما يكمل مهمته الأولى - إلى توحيد أفريقيا ضربة لازب. الطموح والجموح ذهب بقائد الثورة أيضاً إلى إعلان ليبيا جمهورية عظمى دون وعي، أو حرص على الوعي، بأن ثمة



معطيات موضوعية هي التي اهلت بعض الدول لأن تنعت نفسها بالعظمى . مع ذلك ، لم يترك القائد للجماهيرية العظمى فرصة لكيما تحتل مكاناً تحت الشمس يؤهلها له ما تملك من مقدرات مادية ، ووضع إستراتيجي ، بل ذهب لتحطيم الدولة بإبتداع نظام حكم فريد هو حكم اللجان الشعبية ، والتي لم تكن أكثر من غطاء رهيف لحكم الرجل الواحد . وقد أبى القدر الساخر إلا أن يكون خلاص ليبيا من حاكمها المحرر على يد جيوش حلف الأطلسي برضا كامل من أهل ليبيا .

وفق كل هذه المعطيات يصعب على المرء أن يقول أن شباب الثورة ، كما زعم بعض المعلقين الغربيين ، ثوار بلا قضية (rebels without a cause) . مصدر هذا الإتهام الظالم ، بلا ريب ، هو تسلل أصحاب الحسابات القديمة إلى مقدمة صفوف الثورة لتصفية حساباتهم ، أو للتزيد على القيادات الثائرة حتى يبدو المتسلقون وكأنهم الضابط لإيقاع الثورة . بسبب هذا التزيد تولد إنطباع عند البعض ، خاصة في مصر ، بأن الثورة قد فقدت البوصلة ، كما فقدت أيضاً طهرانيتها بدعوتها لإستخدام نفس الأساليب التي حاسبت عليها النظام السابق . مثال ذلك تواتر المساعي للضغط على أجهزة العدالة لمحاسبة وعقاب الرئيس السابق وحزبه وحكومته خارج إطار القانون ، والمثابرة على الإغتيال السياسي لحسني مبارك وأسرته بنشر معلومات عن نهبه لثروات مصر تنشرها الصحف دون أن يصحبها دليل ، وتشكيك بعض الثوار في حجية بعض الأحكام التي أصدرها القضاء لمصلحة بعض رموز النظام السابق ، علماً بأن القاضي الجالس لا يصدر أحكامه بناءً على هتافات الشارع وإنما على الحقائق المثبتة أمامه عبر شهود وادلة إثبات . بل إن المحاكمات نفسها لا تكون إلا بقانون ويظل المتهم بريئاً حتى تثبت إدانته وفق ذلك القانون . هذه الممارسات قادت لتساؤل مشروع هو : أهل تعيش

مصر الآن فترة إنتقال من مرحلة إستبداد ظالم إلى مرحلة ديموقراطية عادلة،  
أم فترة إنتقامية يصفي فيها أصحاب الحسابات القديمة حساباتهم المشروعة  
وغير المشروعة بوسائل لا تقل إستبدادية عن تلك التي كان يمارسها النظام  
السابق. ما نرمي إليه ليس هو إعفاء النظام السابق وقائده من المحاسبة  
بدعوى بلوغه أقصى الكبر، أو بحكم دوره المشهود في حرب أكتوبر، وإنما  
نقد الإسلوب الذي إبتغى بعض الثوار أن يتم به القصاص: إرضاء النزعات  
النفسية الغاضبة التي تهدف إلى فشر الغليل والتنفيس عن الغضب،  
لا إعمال العدالة بحسبانها الإنصاف الذي يعطي المرء ماله ويأخذ منه ما  
ليس له. العدالة جوهر وقيمة مطلقة وليست عَرَضاً ولهذا ضمها الفلاسفة  
إلى الفضائل الأربع الا وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة. ولكيما  
تتحقق المعدلة أو كلت الدول أمر تحقيق العدالة إلى جهاز مستقل هو القضاء  
الذي يفصل في الأمور إبتناء على ما أمامه من بينات، لا على ما يلهج به  
الناس في الطرقات وأن أكثر عديدهم. وإمعاناً في الإنصاف يحرص القضاة  
عند أعمالهم للعدالة على البحث دون محاباة فيما أمامهم من بينات عن  
كلما يثبت الجرم، كما عن كلما يثبت البراءة.

في الجانب الآخر، فإن بلوغ المتهم لأقصى الكبر، أو إحتفال تاريخه  
بجلال الأعمال، لا يعفيانه من الجرم الكبير. فلو كان في التاريخ المعاصر  
رجل إجتمع له هاتان الصفتان لكان هو المارشال فيليب بيتان الذي قاد  
فرنسا إلى النصر في الحرب العالمية الأولى عقب معركة ضارية قادها ببسالة  
(معركة فيردان). مع ذلك أقتيد للمحاكمة بعد الحرب العالمية الثانية لتواطئه  
مع النازية وقبوله تولى الحكم تحت ظل الإحتلال عندما إنتقل بحكومته من  
باريس إلى منتجع فيشي في منطقة كليرمونت فيراند. ويحمد لذلك الرجل  
أنه قبل طواعية أن يقدم نفسه للمحاكمة بعد لجوئه إلى سويسرا عقب سقوط

النازية. ذلك القرار وصفه الجنرال ديغول - حاكم فرنسا بعد التحرير والذي قدمت حكومته بيتان للمحاكمة - بالقرار الشجاع الذي يليق بمارشال فرنسا (Marechal de France) وذلك هو اللقب الذي أسبغ على بيتان لدوره في الحرب العالمية الأولى (شارل ديغول: ذكريات الحرب). ومن المفارقات أن ثوار ليبيا التي لم يلعب فيها القضاء أي دور في الثورة مثل ذلك الذي لعبه القضاء في مصر خلال مهازل الانتخابات في عهد مبارك أو عقب سقوطه إتخذوا من نظام القذافي ورجالاته موقفاً أعلوا فيه مبدأ سيادة حكم القانون، وأكدوا حرصهم على أن لا يتحول، أو بالأحرى، ينحدر القصاص إلى التشفي أو الانتقام، بالرغم من العنف الدامي الذي واجه به القذافي الثوار وإقذاعه في وصف الشعب الليبي الذي ظل يحكمه على مدى ما ينيف على الأربعة عقود من الزمان.

مهما يكن من أمر، تواطأت كل هذه التصرفات المرتبكة، والعوامل المرتبكة لجعل الثورات - على الأقل في مصر وتونس حيث تحقق لها النصر بإزاحة النظام - إلى شبه ثورات، (semi - revolutions)، كما تحولت القيادات التي فجرتها إلى قيادات إفتراضية (virtual leadership) رغم نجاحها في إشعال شرارة الثورة ابتداءً والمحافظة على جذوتها متقدة فيما بعد، ورغم حفاظها على براءتها الثورية. إستمع معي، لما قاله لجريدة الإهرام واحد من صناع تلك الثورة في مصر، طارق زيدان مؤسس إئتلاف مصر الحرة: «أقداري هي التي دفعتني للوجود في قلب وصدارة الحدث، ولكن بعد مرور مائة يوم أوشكت أن إتخذ قراراً بالانسحاب من كل شئ وقلت يكفيننا ما فعلناه في الثورة. يرجع السبب إلى إننا نعيش في الفتن ومشكلات ومحاولات لسرقة الثورة، وأشد فتنة هي فتنة الأضواء. كل الثوار عاديون عاشوا بعيداً عن الحياة العامة والإعلام، ولدى إحساس اليوم بأن بعض الثوار

حديث ينبض كل حرف فيه بالصدق والحرص على النبل الثوري الذي كادت أن تقضي عليه مؤامرات سارقي الثورات وأصحاب الثارات القديمة عن اليمين وعن اليسار. تجلّى هذا النبل الثوري أيضاً في حديث لشاب آخر من مفجري الثورة: وائل غنيم. قال وائل لوزير الداخلية المصري محمود وجدي عندما استدعاه أمامه (ربما بهدف إستمالته): «أهلاً يا بطل». قال وائل في رده على ذلك الإطراء: «أنا بطل كيورد، الأبطال هم الشباب الذي يقف الآن في ميدان التحرير». أين هذا التواضع الثوري من الثورية المفتعلة التي تعكسها المقالات الزاعقة في الصحف من دهاقنة الصحافة الذين كانوا حتى الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١م يلحقون أحذية رجالات النظام الراحل. وأين هو من الحوارات الملتهبة التي تبثها شاشات التلفزيون اليوم مع تلك التي كان يذيعها بالأمس نفس الرجال. بلغ الغلو ببعض من أولئك المتزידين، بمن فيهم من عرف بولائه المشهور للحزب الحاكم، أن يطالب بمنع أعضاء ذلك الحزب من ممارسة السياسة كأفراد حتى من بعد حل الحزب. هذه عقوبة جماعية تحرمها العهود الدولية والأعراف السائدة. المشكل في تقديرنا، إذن، ليس في إنحراف الثوار عن غاياتهم، بل في الخواء السياسي والتنظيمي اللذين وجدت الثورة نفسها فيهما.

### هل السودان بمنجاة من الزلازل؟

الحديث عن الزلازل السياسي الذي هز المشرق والمغرب لا يكتمل دون عود إلى ما أوأمانا إليه من مزاعم البعض بأن السودان بمنجاة من توابع ذلك الزلزال. فرغم ما افضى به الرئيس البشير لصحيفة الشرق القطرية من أن السودان ليس محصناً ضد الانفجارات السياسية التي تعرضت لها مصر

وليبيا وتونس، وهو رأي رددته آخرون في الحزب الحاكم، ما فتئ نفر من قياديي ذلك الحزب يجعلون أصابعهم في أذانهم ويستغشون ثيابهم إصراراً واستكباراً. الإنسان كائن غريب فكثيراً ما يخادع نفسه وهو عليم بأنه يجري وراء سراب، والعرب تسمى السراب «الخيدع». نقول هذا لأن أغلب الأسباب التي يبدونها هؤلاء القادة لا تجئ إلا من رجل مغالطاتي، أي من يغالط في الحساب. بعض آخر لا يخادع النفس فحسب، بل يورد من الأسباب ما يضحك «ربات الحجول البواكيا». من تلك الأسباب أن الثورة في السودان قد تحققت قبل عشرين عاماً ولا حاجة للسودان بها. لا جدال في أن ثمة ثورة وقعت قبل عشرين عاماً، وأن تلك الثورة لم تغير تاريخ السودان السياسي فقط، بل إنتهت أيضاً إلى تغيير جغرافيته. ولكن ما هي العلاقة بين تلك الثورة وبين ثورات تونس ومصر، كان ذلك في الأهداف أو الوسائل؟ هما ثورتان ضدّيدتان؛ واحدة إنقضت على نظام ديموقراطي تعددي، رغم كل وهنه وصراعاته البائسة، وأقامت بديلاً عنه نظاماً سياسياً أسقط من حسابه كل القوى السياسية الأخرى، إلا من رضي باختياره أن يصبح فرساً مطواعاً سهل الإنقياد في حلبة السياسة. فرضت أيضاً توجهاً فكرياً أستاذ بالسياسة والفكر وكاد أن يعتقل الأفئدة. والثانية أعلنت منذ البدء عزمها على إنهاء الشمولية السياسية (مصر، تونس، سوريا)، أو الخرمجة الفكرية (ليبيا)، وإعلاء قيم المواطنة وثقافة القبول بالآخر، هل يستويان مثلاً؟ وحتى إن افترضنا - وهو افتراض له ما يبرره - أن مفجري «الثورة الإسلامية» في السودان كانوا على يقين بأنهم يملكون مشروعاً نهضوياً، أو أن شئت حضارياً، للإرتقاء ببلادهم، وأن الهدف من إستشارهم بالحكم هو تحقيق ذلك المشروع النهضوي، أولاً يحق للناس أن يتسألوا حتى لا يغمطوا ولاً إحدأ اشياءه ما هي «الإنجازات الحضارية» التي أكملها إسلاميو السودان؟ وما هي تلك

التي لم يستكملونها في قرابة ربع قرن من الزمان ولهذا يريدون أن يرضوا  
بالمكان ريضاً حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً؟ الرسائل الحضارية، فيما  
نعلم، تسعى في المقام الأول إلى تعمير النفوس قبل عمارة الأرض ولا يكون  
ذلك إلا بركز قيم الدين المعيارية في النفوس، وغرسها في العقول، ثم من بعد  
صيانة وحدة الأمة، بسط العدل والأمن والطمأنينة العامة في ربوعها، توفير  
المناخ الذي يهيئ لأهلها ما يوفر مطالبهم الحاجية ويسد مفاقرهم حتى يغنيهم  
الله عن سواه. الذي يسعى لتحقيق هذه المقاصد لا يحتاج لربع قرن لكيما  
يقتنع الناس بجديته في تحقيقها. لقد حكم عمر الفاروق رضي الله عنه الأمة  
لفترة دون العشر سنوات (٦٣٤م إلى ٦٤٣م)، وحكمها من قبله أبوبكر لفترة  
عامين (٦٣٢م - ٦٣٤م) ثم حكمها عمر بن عبد العزيز من بعدهما في دولة  
الملك العضوض لثلاث أعوام (٧١٧م إلى ٧٢٠م). في هذه الفترات القصيرة  
أرسى ثلاثهم قواعد راکزة للحكم الصالح قوامها «الصدق في القول ف  
«الصدق أمانة والكذب خيانة»، والإنتصار للضعيف من القوي: «الضعيف  
فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي ضعيف عندي حتى آخذ منه  
الحق إن شاء الله». العبرة، إذن، ليست بسني الحكم وإنما بصدق العزيمة. من  
هذه الإشارات والتنبيهات لا نهدف إلى الموازنة بين حاكم وحاكم، أو نظام  
ونظام، وإنما يدفعنا إليها دعاوى الإسلام السياسي المعاصر - في السودان وما  
عداه - أنه قد عقد النية على العودة بأمة الإسلام إلى عصورها الزاهرة. هذا  
ما أصغينا إليه وأنصتنا خلال ربع قرن من الزمان، ولكن لم نرَ على أرض  
الواقع ما يؤكد أنه فعلاً أو سمعاً أو قياساً.

مع ذلك نُغلب الظن بأن الإسلام السياسي عندما يسعى للوصول إلى  
الحكم عنوة كان هدفه الأساس هو تحقيق مقاصد سامية، لا إقامة ملك  
عضوض يأخذ الأمور بالعسف والقوة. يحدو بنا إلى ذلك الظن أن ليس

من بين الجماعات السياسية السودانية جماعة سعت لتأهيل نفسها للحكم والإدارة مثلما سعت الجماعة الإسلامية بإبتعاث شبابها للتأهيل والتدريب في كل مجالات الحياة: الإقتصاد، العلاقات الدولية، الإعلام والمعلوماتية، اللغات. وعندما فعلت هذا، لم تدفع بشبابها للنهول من هذه المعارف في الحوزات العلمية في إيران، وإنما في معاهد العلم في بريطانيا وفرنسا وأمريكا إدراكا منها لما يستلزمه العصر من تأهيل للحكم. فما هو الحصاد من كل هذا الزرع، خاصة في الجانب المعنوي. الإنجازات المادية، كما حدثنا التاريخ، لا تميز بمفردها إستثمار جماعة بالسلطان وإقصاء الآخرين عنه، أو تطيل من عمر تلك الجماعة في الحكم. لو كان هذا هو الحال لما نفى نابليون الذي أرسى قواعد الدولة، وأشاد دور العلم، وسن القوانين التي ظلت تحكم بها فرنسا حتى العهود الحديثة. ولو كان هو الحال لما لاحق الإيطاليون بينيتو موسوليني حتى أعدموه بالرغم من أنه هو باني روما الحديثة والتي يكاد أن يكون في كل واحدة من جاداتها شواهد على ما أنجز سامقات. الحصاد الذي يتوقعه الناس من جماعة ذات توجه حضاري رسالي هو في المجال المعنوي والاخلاقي. ولئن ظن ظان أن الإنجاز الأكبر في ذلك الجانب هو إغلاق الحانات، وتحريم الخمر في الأماكن العامة، وحمل النساء على إرتداء ما يسمى باللبس المحتشم، وحث العاملين على إداء الصلوات في دور العمل، فتلك - رغم أهميتها - أمور ظل يؤديها بقدرارة المطاوعة في أسواق جدة والرياض والطائف دون حاجة منهم لدراسات عليا في بريطانيا وأمريكا. بهذا المقياس يصبح نتاج المشروع الحضاري قلة زاد، وضعف حصاد، وغلة لم تف بما أنفق على زرعها. أوليس الأولى في وضع كهذا أن لاتأخذ القوم عزة بالإثم فيثوبوا إلى الله ويستدركوا من الأمر ما أستدبروا، حتى يعودوا - وغيرهم - إلى كلمة سواء يصبح معها السودان ملكاً لكل أهله.

نضيف، أن من طبائع الإنسان الكنود، فهو كثيراً ما ينسى النعم ولكنه يذكر دوماً المصائب، بل قلما يُحمّل الإنسان نفسه المسؤولية عما إجتزجته من مصائب. لا شك في أن النظام الإسلامي، منذ توليه الحكم، ظل في صراع دائم في محيطه الإقليمي وفي المجال الدولي. ولهذا كثيراً ما زعم أن ذلك الصراع الذي فرض عليه فرضاً الهاه عن تنفيذ برامجه. ما هو وجه الحقيقة في ذلك الزعم؟ ثم أو لم يكن للنظام نفسه يد طولى في إلحاق الأذى بنفسه؟ فمن الواهلة الأولى أعلن النظام الحرب على أمريكا وروسيا: أمريكا وروسيا قد دنى عذابها؟ لو وقف الأمر عند الإعلان فلربما تعاملت الدولتان مع السودان كما تعامل معه النازيون في زمانهم، قبحهم الله، وقبح زمانهم. فحين أخذ راديو امدرمان في بدايات الحرب العالمية الثانية يذيع برنامجاً (كان يقدمه الأستاذ عبيد عبد النور) ضد النازية، إنبرى له مذيع عربي (العراقي يونس البحري) في الإذاعة الألمانية ليقول: «هناك حشرة تطن في مدينة إسمها أم درمان ببلد يسمى السودان». الأمر في نهايات القرن تجاوز الطنين إلى التعبئة عندما قرر الحاكم السوداني حشد كل القوى المناوئة للغرب بمسلميها ومسيحييها لشن حرب على دول الإستكبار. تلك الحرب، الساخن منها والبارد، لم تقف عند دول الإستكبار، بل أنس النظام في نفسه قدرة أيضاً على مناطق الأنظمة التي حسبها عقبة في طريق التحول الذي يتبغيه: مصر (محاولة إغتيال مبارك)، الكويت والسعودية (التحرش عقب الإحتلال العراقي للكويت). هذا هو التسلسل الطبيعي للأحداث مما يجعل من الزعم بتآمر الغرب المسيحي على المشروع الحضاري الإسلامي زعماً لا يقف على ساق، وهروباً من محاسبة النفس.

نعود إلى ما يضحك من الأسباب التي قيل أنها ستحمي السودان - أو بالأحرى نظام حكمه الراهن - من الإنتفاضات أولاً وهو: الزعم بأن



إنتفاضات الشباب عبر العالم العربي خرجت جميعها من المساجد. وبما أن المعارضة السودانية لا تغشى المساجد، في زعمهم، فالنظام في مكمن أمن من الإنتفاضات. في هذا القول إستخفاف بالزلزال الذي هز الأرضين، كما فيه إجتفاء للحقيقة. ففي البدء، حَرَص شباب الثورة في كل البلاد التي وقعت فيها ثورات على تأكيد إنتمائهم للوطن، لا لدين أو مذهب أو عرق. في ذلك إستوى المسلم والقبطي في مصر، والعربي والكردي في سوريا، واهل البادية والحضر في ليبيا. هذه هي الروح التي خرجت بجموع الشباب ليس فقط من المساجد، بل من المنازل، ومن المكاتب، ومن المقاهي، ومن بيع يذكر فيها النصارى إسم الله. ثانياً لو كان غشيان المساجد وحده هو الذي يفجر الثورات دون مفاعلات أخرى لتفجرت تلك الثورة في السودان على يد ساسة يناهضون النظام في السودان ما هبط الواحد منهم من منبر في مسجد إلا وإرتقى منبراً آخر في مسجد غير ليقول في كل مرة: «اللهم إرفع مقتك وغضبك عنا». الحكمة تقضي بأن تتجاوز النظرة للإمور ارايب الإنوف: فالذين يفجرون الثورات ليسوا دوماً من الساعين للسلطة، أو الراغبين في إزاحة نظام، أو المتلهفين لتوريث الحكم لأبنائهم. نكرر القول أن على رأس محفزات الثورة الفاقة والعوز إذ لن يرتضى أحد لنفسه زاداً ليس فيه مشبع. هكذا كان الحال في الثورات منذ تلك التي أطاحت بلويس السادس عشر وماري أنطوانيت. كما من محفزاته أيضاً الشعور بالمهانة والخزي، فقلة هي تلك التي «تمسكهما على هون». أو ليس هذا هو ما فعل الفتى التونسي بوعزيزي.

هناك أمران يدحضان التبريرات القائلة بأن نظام الحكم في السودان محصن ومصون ضد الانفجارات السياسية. الأول هو تجاهل المتجاهلين من القيادات الإسلامية لأهم درس مرت به الحركة الإسلامية في السودان.

والتي لم يولد منهم كل شيء الجيد - أيديولوجي الحركة الشباب - مع  
بالتيارات الإسلامية في مصر وتونس وسوريا للسعي إلى التماسي مع تلك  
الثورات، وليس مجابهتها. الدرس الهام الذي كان ينبغي على الحركة  
الإسلامية الوعي به، أي إدراكه على حقيقته، هو أن الانتماء المذهبي  
للكركة الإسلامية، وليس فقط التردد على المساجد، لا يكفي وحده  
لأن يجعل المنتمي يُغلب ولاءه للمذهب على ولاءات قد تكون أدنى في  
سلم الترقى الإجتماعي مثل القبيلة، العشيرة، العرق، أو حتى الانتماء  
الإقليمي، ناهيك عن الرضا بالمذلة. فالظلمات الإجتماعية والإقتصادية،  
بل السياسية (إن أخذنا الكتاب الأسود الذي صدر في عام ٢٠٠٢م كمعيار)  
هي التي دفعت داؤود يحيى بولاد ثم خليل إبراهيم من بعده للتعاون  
مع ألد خصوم الجبهة القومية الإسلامية: جون قرنق، والتجمع الوطني  
الديموقراطي في أسمرامن بعد أن كان كلاهما في مقدمة صفوفها الجهادية،  
ومن أبرز شبابها في المجال الدعوي. كما في تاريخ وتجارب الدول المسلمة  
مثل تجربة السند والبنغال في باكستان ما يؤكد الزعم بأن الانتماء الديني أو  
المذهبي - مهما كانت قوته - لا يكفي بمفرده لتذويب الفوارق الاقتصادية،  
أو الإجتماعية، أو السياسية، أو الثقافية حتى يقول لنا قائل أن كل من يغشى  
المساجد هو طوع بنان كل حاكم مسلم، أو أمير للمؤمنين. الأمر الثاني هو  
إغفال الأسلوب الذي إتبعته التيارات الإسلامية في الوطن العربي للتكيف  
مع الظاهرة الجديدة: ظاهرة التوجه بعد - الأيديولوجي لحركات الشباب.  
فقد ذهب الإخوان المسلمون في مصر، مثلاً، إلى إنشاء حزب سياسي إلى  
جانب الحركة، رغم أنه لم يكن لهم في هذا القرار قصب السبق إذ سبقتهم  
إلى ذلك الجبهة القومية السودانية. وما فعلت الجبهة ذلك إلا لتوحي للناس  
بأنها تنظم يستوعب أهل الوطن، لا أنصار الدين الواحد. ليتها مضت بالرأي

الذي إستقرت عليه إلى نهاياته المنطقية فالعجز عن إستكناه الأفكار التي ندّعي الإيمان بها، كما ظللنا نقول دائماً، هو الذي ما أنفك يوقعنا في تيهاء لا دليل فيها ولا علامة. بيد أن العبرة ليست في الأسماء، وإنما هي في إستبطان المعاني التي تومئ إليها هذه الأسماء وترجمتها إلى سياسات. وعلى أي قرار الإخوان المسلمين في مصر الأكثر أهمية هو الإعتراف بالطبيعة المدنية للدولة، رغم أن تعبير الدولة المدنية ظل مرفوضاً عند الإسلاميين لما رأوا فيه من تميع لأسلمة الدولة، وما هو كذلك. هذه أغلوطة وقع فيها الشيوعيون من قبل حين حسبوا التوجهات الديموقراطية الليبرالية «تميعاً للكفاح». التحول الآخر عند أخوان مصر هو قبول الجدل حول حق غير المسلمين (الأقباط) في الولاية الكبرى في وقت ما زال فيه بعض الغلاة المتشددین في السودان يتساعون لجعل الدين هوية جامعة لأهل الوطن الواحد، أو يرمون بالقول جزافاً حول ولاية الكافر على المسلم. ومن المذهل أن يأتي سوء التقدير هذا من حركة ضمت رجالاً ونساءً هم بحكم تعليمهم وتواصلهم مع قوى سياسية متباينة داخل الوطن، وتيارات متنوعة خارجه، ينبغي أن يكونوا أكثر إنفتاحاً نحو الآخر من الجماعات الإسلامية الأخرى. ولكي لا نظلم احداً نورد حديثاً للدكتور غازي صلاح الدين أدلى به عند تواتر القول عن أن لا مجال في السودان بعد انفصال الجنوب للحديث عن التعدد الديني أو التنوع الثقافي. قال في حديث لصحيفة السوداني (٢١ ديسمبر ٢٠١٠) ان الحركة الإسلامية في حاجة لأن تعيد صوغ أهدافها وأن أي مشروع إسلامي بعد انفصال الجنوب لا بد أن يكون وطني المحتوى بحيث يتسع لكل الوان الطيف السياسي بما في ذلك اليسار.

في نفس الدرجة من الأهمية قراران للزعيم الإسلامي التونسي الغنوشي نشير إليهما: الأول يتعلق بصيانة الرموز الدينية من الإستغلال الحزبي،

والتاسي يتعلق بتحديد أولويات الحكم، دينياً كان أم علمانياً. ففي الحالة الأولى منع الغنوشي نصراءه من إستخدام المساجد للدعاية السياسية الحزبية حتى تبقى المساجد فضاء عاماً مقدساً يجتمع عنده مسلمو البلاد على إختلاف توجهاتهم. أما حول الثانية نورد حديث الغنوشي لمسئولي السياحة التي تمثل المصدر الأول للدخل في البلاد. في ذلك الحديث أعلن أن حزب النهضة لن يشغل نفسه بإرتداء السابحات للبيكيني، أو الحيلولة بين السائحين والسائحات وبين ما لا يحرمه دينهن. الغنوشي، فيما يبدو، لم يرد لنفسه أو حزبه الإنشغال باللمم (صغائر الذنوب) كما ظللنا نفعل بمطاردة أي شاب يصطحب شابة على شاطئ النيل حتى وإن كانت زوجته أو خطيبته أو أخته أو زميلته في الدراسة أو العمل. وكما هو واضح يريد الرجل للإسلام السياسي أن ينصرف إلى عمارة الأرض حتى يتحقق وعد الله: «هو انشأكم من الأرض وأستعمركم فيها». وإن كانت هناك من منكرات يُنهى الدين عنهن فليكن البدء بكبائر الذنوب مثل كذب الكبار، وإنتهاك حريات المسلم وغير المسلم، وإنتهاب المال العام، وأن يكون ذلك فعلاً لا قولاً، فلن يفيد الأمة في شئ ترداد أئمتها وفقهائها قول الرسول الكريم «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الفقير أقاموا عليه الحد. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»

الإصرار على الإستمسك بالحكم المطلق، والهيمنة على الفضاء العام في الدين والإعلام والإقتصاد والتعليم، والتطفل على الناس في بيوتهم دون إذن أهلها، ما هي إلا وصفات لوقوع كل ما لا يتمناه أي نظام لنفسه. تلك ضالة لا نحسب أن النظام يبغيها ولدينا الدليل. ففي لقاء قاهري بين بعض قيادات المؤتمر الوطني وممثلي الثورة الشبابية أثار بعض الشباب موضوع غياب الحريات في السودان مما إستدعى رداً من أحد أقطاب المؤتمر جاء

يكون أن السودان ليس هو كغيره ببلاد، لا طوائف فيه حرة تستند من تشاء وما تشاء، والدستور يكفل للتنظيمات السياسية أن تعمل في وضوح لا خفاء، ورئيس السودان رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. ليس في هذا الحديث مقنع لذي حجر، بل ربما أوقع البعض في حيرة، وجعل أعين البعض الآخر تسقط من محاجرهما. ففي واقع الأمر لو استفتيت صحف السودان في الحديث حول الحرية التي تنعم بها صحافته لكان لها رأي آخر وفي يدها أكثر من دليل. ولو سئل بعض أهل الأحزاب عن حريات التجمع والتعبير والتظاهر التي يكفلها لهم الدستور عملياً لا نظرياً، لكان لهم رأي آخر يقيمون عليه أكثر من دليل. لماذا، إذن، يصور أي سياسي مسئول في تصريحاته الخارجية الوضع في الداخل بغير ما هو عليه في الواقع؟ نبادر بالإجابة ونقول أن الصورة التي يرسمها المسئول في الخارج تعبر عما ينبغي أن تكون عليه الحال ويتشرف به الحاكمون، أما الصورة التي ينفوها وينكرها فهي أمر نكر تجمع العقول الصحيحة على قبحه. فما الذي يحمل القوم على الإنهماك في المنكر مع وعيهم بقبحه؟ ليتهم، رافة بأنفسهم، حاسبوا أنفسهم قبل أن يحاسبهم الآخرون، وفي حديث الرسول صلعم: «من أصلح جوانيته أصلح الله برانيته».

بدلاً عن الإمتناع عن قبول الحق عنداً، وحرصاً على سلامة وإستقرار ما تبقى من السودان، وتفادياً للنتائج غير المحسوبة للإنفجارات السياسية العفوية أو العشوائية، ووعياً بأن الكبت - والذي هو إذلال وإخزاء - لا يقود إلا إلى تفاتن دموي نسأل الله أن لا يُحمل أحد على أن يقول فيه: «ذوقوا فنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون»، أو ليس من الحكمة أن يجمع الناس أمرهم ضحى لبلورة عقد إجتماعي جديد يؤطر الحقوق المدنية للأفراد والجماعات في دستور متوافق عليه يرتضيه الجميع، دستور يلتزم بالشرائع

التي تواطأت عليها البشرية المعاصرة، ويجعل من الشرائع المنزلة مصدر الهام وتوجيه تماماً كما ينص على ذلك دستورنا الحالي، ويوقف الخلط المتعمد، أو الصادر عن فهم خاطئ للدين، وينهي سيطرة أي حزب أو مجموعة على المجال العام الذي هو ملك لكل الناس، ويضع حداً لتوغل المجتهدة الجدد الذين لم يتركوا من مجال إلا وتوغلوا فيه بإعتبارهم من العلماء الذي عناهم الكتاب: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات» (سورة المجادلة الآية ١١)، علماً بأن الذين رفعهم الله وآتاهم العلم في الطب هم الأطباء، وفي الإقتصاد هم الإقتصاديون، وفي البيطرة هم البيطرة.

العقود الإجتماعية، منذ نشأتها، تهدف إلى ضبط الحياة في المجتمعات الإنسانية حتى لا تصبح كحياة الإنسان في المجتمع البهيمي الذي إستجداد في وصفها توماس هوبز في القرن التاسع عشر: «منزوية، وكريهة، ومتوحشة، وقصيرة» (solitary, poor, nasty, brutish and short). أسست العقود الإجتماعية أيضاً لمبدأين في الحكم رسخا منذ الثورة الفرنسية: إستمداد الحاكم لسلطته من رضا المحكومين، وتنازل الفرد طوعاً من جزء من حقوقه للتمكين للإرادة الجمعية (general will). هذا ما ينبغي أن تفتن إليه كل الأنظمة الحاكمة في فضائنا الجغرافي الواسع، بما فيه بلادنا. وما لم نَقِ أنفسنا شرور أنفسنا فلن نفلح في واقية بلادنا شر الزلازل.

...

إخراج إلكتروني : أبو بكر خيرى

المحور الثالث

**الأيدولوجيات السياسية  
وما بعدها**

○○○





أشرنا إلى ظاهرة إقبال الشباب على قضايا الوطن إقبالاً بعدُ أيديولوجي (post - ideological). فمنذ البدء نأى ذلك الشباب بنفسه عن الشعارات التي كانت سائدة حتى عقد السبعينات في القرن الماضي، أو تلك التي ظل دعائها منذ ثمانينات ذلك القرن يوحون للناس بأنهم الأقدر على توفير البديل السياسي والمشروع النهضوي المناسب. لا جرم إذن، إن كان الطابع الوطني هو الغالب في تكوينات الشباب، وكان الشعار الأوحى الذي رفعه الشباب هو الحرية والديموقراطية على النحو الذي إستقرت به في العالم، وما يندرج تحت الهدفين من مبادئ مثل توفير الكرامة الإنسانية، وإحترام حقوق الإنسان، وإقامة الحكم الصالح، ومحو الفساد. أنظر، مثلاً، إلى أسماء التنظيمات الشبابية التي برزت في الساحة المصرية: إتحاد شباب مصر، حركة المصري الحر، مصريات من أجل التغيير، فداك يا مصر، مؤسسة الحكم الديموقراطي، قوم يا مصري. فلا دعاة القومية العربية التي كانت شعار المرحلة في عهد عبد الناصر في مصر، والبعث في سوريا والعراق رُفعت لهم رايات في القاهرة وبني غازي ودمشق، ولا جَسُر الإسلاميون على رفع شعارهم المعروف: الإسلام هو الحل. الأولون لا ذوا بالصمت عن لا ونعم، والآخرين حرصوا على أن يراهم الناس كسياسيين لا كأيديولوجيين. وعلنا نُغلب الظن أن ازوارار الشباب عن الإيديولوجيات لم يكن عن رغبة منه في الإنكفاء على الداخل، أو التقوقع في الكينونة الوطنية، بقدر ما كان إدراكاً منهم بأن الوطن المهزول لا يمثل إضافة لغيره. لهذا ستكون لنا لبشة قد

تطول حول الايديولوجيات السياسية التي كان لها دور في تشكيل الوعي السياسي في المنطقة العربية، وبخاصة الأيديولوجيات الليبرالية، الماركسية، القومية، الإسلامية، رغم أن في نعت بعضها بالأيديولوجيات تجاوزاً لما يعبر عنه ذلك المفهوم.

بداية نتساءل عن عجز النخبة السياسية عن إدراك هذه الحقائق البديهية، رغم أن تلك النخبة تضم خيرة مفكري بلادها. من التبسيط بمكان رمي كل هؤلاء المفكرين بالإنتهازية، أو بالعجز عن التحليل السليم للأزمة. مصدر العجز، في تقديرنا، هو تأسيس تلك النخبة لأحكامها السياسية، على رؤى ومسلمات فكرية تترسنت عندها حتى بعد أن تأكد تناقضها مع الواقع. ومما لا شك فيه أن الأيديولوجيين قد رفضوا، في قرارة أنفسهم، تلك الثورات الشبابية لأنها لا تدخل في نطاق تنميطهم للظواهر السياسية رغم أنه من الخطأ بمكان الحكم على مثل هذه الإنتفاضات بمنطق الثوابت النظرية. هذا التمرس الأيديولوجي قد يرضي الخيلاء الفكرية لدعاة الأيديولوجيات، ولكنه لا يعين على الفهم الجيد للظواهر الطارئة، ناهيك عن معالجة الأزمات التي تنجبها تلك الثورات. هذا التمرس، في نهاية الأمر، لا يقود إلا إلى واحد من مصيرين: السقوط أو الرضوخ للواقع الجديد.

الايديولوجية كلمة محايدة لا تعني أكثر من الرؤية المتكاملة للأشياء، أو المنظومة الفكرية المترابطة (coherent system of ideas) التي تسعى لشرح الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية بهدف تحويرها أو تطويرها نحو غايات أسمي. فالفكر الإنساني منذ عهد ارسطو يُعبر عن إفتراضات ذاتية - أي صادرة عن ذات - وبالتالي يحتمل الخطأ والصواب، ويظل قابلاً للنقض والإبرام. على أن الإيديولوجيات التي تهدف إلى تشريح وتفسير الظواهر الاجتماعية - لا الطبيعية - وتحدد لها قيماً معيارية، ودلائل موجهة للعمل،

ووسائل للتأثير على إدراك الناس لها، تمس حياة الإنسان مساً مباشراً. الأيديولوجيات السياسية لا تعدو أن تكون إفتراضات صاغها بشر وانبتت على فروض خاضعة للبرهنة مما يعني أن الخلاف حول عمومياتها ومفرداتها لا يحل إلا بالحوار العقلاني. مع ذلك تحولت تلك الأفكار البشرية الخاضعة للنقد، بل النقض عبر التحليل المنطقي، إلى ثوابت معتقدية إندلعت باسمها ثورات، وأبىد أقوام، ولحق أذى بليغ بمجتمعات، واذل رجال بمن فيهم بعض الأبناء المؤسسين للفكرة أو الأيديولوجية السياسية. ومن المذهل أن الصراع بسبب الخلاف حول هذه الأنماط الفكرية العقلانية لم يكن أقل عنفاً ودموية عن الصراعات الدينية بين أهل الملل، والتي قلما تتوفر فيها أي مساحة عامة تسع الجميع على إختلاف مللهم، فالواحد منهم إما مؤمن أو كافر.

أول من صاغ تعبير الأيديولوجية المفكر الفرنسي ديستوت دي تراسي Distute de Tracé في عام ١٧٩٦م، كما كانت أول ثورة سياسية علمانية غذتها منظومة فكرية هي الثورة الفرنسية. أثر الثورة الفرنسية في التاريخ الإنساني لن ينمحي، خاصة فيما يتعلق بتحرير العقل، وفتح أبواب الإستنارة، وإنهاء هيمنة الكهنوت على السياسة، وتحرير السطور الأولى في ميثاق حقوق الإنسان والمواطن، وإرساء قواعد الليبرالية. مع ذلك كانت تلك الثورة من أكثر الثورات دموية في التاريخ بل كادت أن تفشل بسبب إنهماك قادتها في الإنتقام. لم تنعكس تلك الدموية والروح الإنتقامي في أعداد ضحاياها أو في عنفها ضد خصومها فحسب، بل أيضاً في إندفاعها في تقتيل قياداتها لبعضهم البعض، وفي فقدانها الكامل للعقلانية في التعامل مع خصومها رغم تبنيتها للعقلانية منهجاً في التفكير. لم تكتف الثورة الفرنسية بإيداع لويس السادس عشر وصحبه للمقصلة، بل انبرى قادتها من بعد يُقتل بعضهم البعض. ففي عهد الرعب (reign of terror)

الذي دام في الفترة ٥ سبتمبر ١٧٩٣م إلى ٢٨ يوليو ١٧٩٣م، أعدمته ما  
أسميت بلجنة السلامة الوطنية (committee of public safety) أربعين  
الف شخص وفق أحكام قاطعة لا تخضع للنقض. تلك الأحكام أسماها  
ماكسمليان روبسبير بالعدالة الناجزة الصارمة التي لا تقهر (swift,  
indomitable and severe justice). أو تذكرون عهد العدالة الناجزة في  
السودان؟ وكان روبسبير يُنعت بالطاهر الذي لا يفسد (l'incorruptible)  
بسبب تنسكه ووفائه للثورة. من تلك العدالة الصارمة لم ينج روبسبير  
نفسه إذ سقاه صحابه من نفس الكأس التي سقى منها بعض رفاقه مثل جان  
بول مارا وسان جوست. من ذلك المصير الرهيب لم ينقذ خطيب الثورة  
ومفجرها جورج دانتون إلا هروبه إلى بريطانيا من بعد مشاركته في إعدام  
رفيقه روبسبير. دانتون هذا هو من أسماء كارل ماركس أستاذ الثورات.

لم ينته الأمر بتلك الثورة عند تقتيل قادتها بعضهم بعضاً، بل بلغ بهم  
الحق «الثوري» أقصى حدوده عند ما قرروا في محاربتهم للدين  
تحويل كنيسة نوتردام إلى ما أسموه معبد العقل (temple de la  
raison)، والغوا أسماء الأيام والشهور لأصلها المسيحي وأستبدلوها بأسماء  
مصطنعة، كما الغوا التاريخ الميلادي وقرروا أن تكون بداية التاريخ هي  
بداية الثورة الفرنسية. كل ذلك الصراع بين الإخوة / الأعداء كان صراعاً  
على السلطة رغم الباسه رداءً أيديولوجياً. ذلك الخلط الرهيب بين الفكر  
والمعتقد والسلطة هو الذي دفع الفيلسوف السياسي الإنجليزي / الأيرلندي  
أدموند بيرك لوصف الثورة الفرنسية بتأمر مجموعة من المفكرين من ذوي  
المصالح السياسية الخاصة التي حملتهم على غسل أمخاخ الجماهير وإلهاب  
حماسها. أبلغ من ذلك في الزاوية بالأيديولوجية إطلاق نابليون بونابرت -  
الضابط الكورسيكي الذي لم يكن رغم إنتصاراته العسكرية ذو صلة بالفكر

تعبير المذهبى (ideologic) على أولئك المفكرين إستصغاراً لرجال ونساء ارفدوا الثورة بفكار ما زال أثرها باقياً مثل الفيلسوف الرياضى نكولاس دي كوندورسيه (Nicolas de Condorcet) ومدام جيرمين دي ستايل.

الثورة الأخرى التى صُبِغت بالدم القانى كانت هي الثورة البلشفية التى إنتسبت أيضاً إلى أيدولوجية إفترعها كارل ماركس الألمانى، وطورها فلاديمير لينين الروسى. كثيرون يقولون أنه لو عاش كارل ماركس إبان الثورة البلشفية لما رأى نفسه فيها من بعد أن تحولت نظرياته الذاتية - رغم تلفحها برداء العلمية - إلى حتميات لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مثل حتميات العلوم البحتة والتطبيقية (Abstract and applied sciences). ولعل من أجود ما قرأت مؤخراً من مراجعات لتلك التجربة فى الوطن العربى حديث للمفكر الماركسى كامل مروه وصف فيه تلك الحتميات بحتميات الماركسيين لا حتميات ماركس. قال مروه فى حوار مع وليد شميظ فى الشرق الأوسط (٢٠٠٩م) «أن التجربة السوفيتية لا تصلح للتعميم لأنها تمثل إرتداداً عن فكر ماركس». ومع ما فى هذا الرأى من جرأة إلا أنه يكاد يقول أيضاً أن ماركس لا يخطئ وإنما أخطأ قراءته الآخرون مما يعنى إضفاء صفة إستورية على الرجل. المطلوب هو أنسنة ماركس حتى يصبح فى عداد البشر الذين يخطئون ويصيبون، من بعد ان كاد تأليهه يحول أفكاره إلى قطعيات لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

سقوط النموذج السوفيتى فى الحكم يعود - فى جانب كبير منه - إلى إستحالة النظرية إلى عقيدة، وإنهاء دكتاتورية البروليتاريا إلى دكتاتورية الحزب الطليعى، وإنحدار الحزب الطليعى نفسه إلى طغمة حاكمة تعرف بالنومينكلاطورا (nomenkatura) وأخيراً صيرورة الرئيس الأعلى (الأمين

العام للحزب) نصف اله وهو قرير العين بذلك الوصف. اقرأ معي الأوصاف التي أطلقتها كبرى الصحف السوفيتية على جوزيف ستالين غداة إعلان دستوره الذي اشرنا إليه قبل قليل: «عقري العالم، قائد قاطرة التاريخ، أحكم رجال العصر، القائد العظيم للشيوعية (برافدا ٢٥ نوفمبر ١٩٣٦)». ومن الطبيعي أن يقود تواتر هذه العاهات إلى إنهيار الإمبراطورية السوفيتية، فإنهارها لم يكن في لمح البصر كما يظن البعض، وإنما كان على ركام من الأخطاء. من الأخطاء العنف غير المبرر خاصة في الحقبة الستالينية، والتقليص الحاد لهامش التفكير الحر، والظن أن هناك وجهاً واحداً للحقيقة مما يعني اعتقال عقول الآخرين، وتسييس (بل أدلجة) كل وجوه الإبداع، وأخيراً الغياب الكامل للشفافية في إدارة الدولة والحزب مما أدى إلى أن تصبح السلطة شبه مافوية.

تأكيداً لهذا الزعم الكبير ننحرف بالحديث قليلاً إلى أمور ثلاثة: الأول هو مسيرة قائد سوفيتي نحسب أنه أخطر القيادات الشيوعية في القرن الماضي بعد لينين وستالين. والثاني والثالث هما حدثان هامان في عهد ذلك الرجل يؤكدان ما ذهبنا إليه حول الممارسات التي كانت تنخر في جسم النظام دون حرص أو رغبة من أحد في إجتثاثها. فشقاء الشعوب في قول لمونتسكيو، ليس في فسادها، وإنما في عملية إفسادها. القائد هو يوري أندروبوف الذي تقلب في الكثير من المواقع حتى أصبح أميناً عاماً للحزب الشيوعي السوفيتي في نوفمبر ١٩٨٢م، وهو موقع لم ينعم بالبقاء فيه طويلاً إذ رحل في فبراير ١٩٨٤م. أندروبوف كان في مقتبل عمره واحداً من الشباب الذهبي (la jeunesse d'orée) الذي حرصت القيادات النافذة في الحزب الشيوعي على إعداد له لأعلى المواقع.

داع إسم أندروبوف، أول ما داع، خلال عمله كسفير لبلاده في بودابست إبان الثورة المجرية في عام ١٩٥٦م. وكان أندروبوف هو الناصح الملح على خروشييف باللجوء إلى العنف لوضع حد للتململ الذي أخذ يسري بين المجرين، رغم تردد خروشييف في التعامل العنيف مع ثوار المجر. وما أن حصل أندروبوف على موافقة خروشييف حتى إندفع فيما هو أقرب إلى الحملات التأديبية على من شق عصا الطاعة في الإمبراطوريات القديمة. في البدء قام أندروبوف بتعليق جثث الثوار المجرين في اعمدة الكهرباء حتى يكونوا عبرة مشهودة لغيرهم. وعندما أفلح في إستمالة من بقي من زعمائهم بقيادة أيمري ناجي وطمأنتهم على مصيرهم، نقض عهده معهم بعد إستتباب الأمور وأستأصل شأفتهم جميعاً.

من بعد عودته إلى موسكو إنتخب أندروبوف في عام ١٩٦١م في موقع مرموق في اللجنة المركزية، ولكن سرعان ما أعفى منه بتوصية من ميخائيل سوسلوف ليحتل موقعاً أرفع هو رئاسة الكي جي بي. من موقعه ذاك أرتبط إسم أندروبوف بأحداث ثلاثة تعد كلها في حساب سيئاته: غزو أفغانستان، قمع ربيع براغ، والحملة ضد المنشقين (dissidents). وعلنا لا نتوقف كثيراً عند غزو أفغانستان الذي أصبح كارثة على الإتحاد السوفيتي فخرج منها يلحق الجراح، كما اضطرت امريكا من قبل أن تبتلع كبرياءها وهي تغادر فيتنام. وقفنا ستكون عند ما حدث في براغ، ومطاردة المنشقين. أحداث براغ قادت لأول شرح في المنظومة الشيوعية الدولية إذ أسماها امين عام الحزب الشيوعي الإيطالي، اينريكو بيلانقوير «تراجيديا براغ». كان ذلك في إجتماع للأحزاب الشيوعية في موسكو في عام ١٩٧٩م رفض فيه الأمين العام للحزب الشيوعي الإيطالي - اكبر الأحزاب الشيوعية في أوروبا الغربية، والثاني في الحجم بعد الإتحاد السوفيتي في كل أوروبا - أن يدين

الحزب الشيوعي الصيني، كما أعلن رفضه لغزو أفغانستان. ذلك أيضاً كان هو موقف سانتياغو كاريلو. أمين عام الحزب الشيوعي حتى عام ١٩٨٥م وصاحب المقولة المشهورة «موسكو ليست هي قبلتنا و١٧ أكتوبر ليس هو عيد ميلاد مسيحنا». إشفاق الحزبين عن المنظومة الشيوعية تبعهما إنخراطهما فيما يسمى بالاشتراكية الأوروبية (European socialism) والتي تؤمن بأن تحقيق الكفاية والعدل في مجال الاقتصاد والحريات الأساسية للأفراد والمجموعات في المجال السياسي كفتا ميزان لا ترجح أحدهما على الأخرى.

أما المنشقون فهو وصف أطلقه الحكام السوفييت ليس فقط على كل صاحب رأي مخالف، بل أيضاً على كل من لا يلتزم بالقيم المعيارية التي يحددها أولئك الحكام حتى وإن كانت ذات طابع نزوي. شمل أولئك المنشقون الأدباء، الشعراء، الموسيقيين، راقصي البالية. أغلب هؤلاء المبدعين خرجوا من تحت الأرض في الفترة التي عرفت باسم فترة ذوبان الجليد (thaw) في عهد خروشيف ليكشفوا عن الوجوه المتعددة للعنف الاستاليني وبالتالي نقد التجربة البلشفية. ولكن سرعان ما ضاقت القيادة الجديدة للحزب ذراعاً بهامش الحريات الذي توفر عقب رحيل ستالين فأخذت تلاحق المبدعين بصورة فجأة أخذت تُحصى عليهم أنفاسهم، وتربص بكل تصوير فني في أعمالهم الإنشائية. مثال ذلك محاسبة الشاعر يجنيف يفتوشينكو على تصويره الفني للفساد المجتمعي في بلاده، وهو فساد يكاد لا يخلو منه قطر في العالم مثل السرقة والبغاء. كان ليفتنوشينكو رد بديع على تلك الغلواء، قال «هؤلاء القوم قد نسيوا أنا أحفاد فيودور دوستوفيشسكي (مؤلف الإخوة كارومازوف والجريمة والعقاب)». ما أراد الشاعر قوله هو ما الجديد؟ أو ليس هذا المجتمع هو نفس المجتمع الذي نقل



لنا ذلك القاص البارع بقلم كاتب مبدع، وتحليل طبيب نفساني مدقق كل ما فيه من علل ومفاسد؟ هذا الغلو حمل، في نهاية الأمر، أغلب المبدعين على الرحيل إلى الغرب هرباً من «جنة الله على الأرض».

رغم هذه السيئات يحسب في ميزان حسنات أندروبوف محاربته للفساد، وسعيه لتصعيد الشباب إلى مراقبي الحزب العليا التي ظل يحتلها رجال فقدوا الذاكرة، ثم ضبطه للأداء، لا سيما على الصعيد الإقتصادي. فحسب دائرة المعارف الروسية الكبرى (٢٠٠٥م) أقصى أندروبوف خلال فترته القصيرة في قيادة الحزب ١٨ وزيراً مركزياً و٣٧ مستولاً في الولايات الفيدرالية واللجنة المركزية أما بتهم الفساد الإقتصادي، أو لعدم الكفاءة. وكان على رأس من أمر بالتحقيق معهم ابن ليونيد بريزنيف الأمين العام الذي سبقه بتهم تتعلق برعاية الفساد. تلك كانت عودة لطهرانية في التعامل مع المال العام - أو ان اردت ثروة الكادحين - لم يعرفها الحزب الشيوعي إلا في عهد لينين.

هذا ما كان من أمر الرجل الذي يدعى يوري، أما الحدثان، وكلاهما وقع في عهده، فيكشف واحد منهما عن المتاهة البيزنطية (Byzantine labyrinth) التي كانت تدور في داخلها الأمور في دولة البروليتاريا، كما يكشف الثاني عن كيف يغلب الطبع على التطبع حتى في حالة الزعيم المجدد. الحادثة الأولى، أوردها كتاب أعده الباحث جيرى هوف ونشره معهد بروكينغز (١٩٩٧م) تحت عنوان الثورة والدمقرطة في الاتحاد السوفيتي. روى الباحث كيف أن مرضاً (الفشل الكلوي) أقعد الزعيم السوفيتي عن مباشرة مهامه بعد ان أصبح أميناً عاماً للحزب في نوفمبر ١٩٨٢ عقب رحيل برزنيف. وذات مرة كان من المفترض أن يلقي الأمين العام خطاباً أعده للطرح أمام المكتب السياسي، إلا أن وهنا إعتراه بسبب مرضه حال دون مشاركته في

الإجتماع. أراء ذلك بعث الأمين العام برسالته إلى أعضاء المكتب مرفقا معها خطاباً مخطوطاً وجه فيه بأن يرأس الإجتماع، ويلقي الخطاب نيابة عنه، ميخائيل قورباشيف، أصغر الأعضاء سناً، بل الرجل الذي أقفزه أندربوف بالزانة ليحتل موقعه في المكتب السياسي. رغم تلك الرسالة لم ينصاع عواجيز المكتب السياسي: كونستاتين شيرنينكو، فيكتور قيرشين، نيكولاي تيخينوف، وديميتري أستينوف للأمر بل أخفوا رسالة الأمين العام عن المكتب السياسي. في نهاية الإجتماع الذي لم يترأسه قورباشيف حسب توجيه الأمين العام سأل حامل الرسالة شيرنينكو «ما الذي حدث لرسالة الرفيق الأمين العام؟» أجاب: «لا تسأل». في تلك اللحظة التفت حامل الرسالة إلى مرافق شيرنينكو قائلاً: «في هذه الحالة سأبلغ الأمين العام»، فرد عليه المرافق: «إن فعلت فسيكون هذا آخر عهد لك بالحياة». أو ترى ما الذي نعنيه بالمتاهة البيزنطية التي إنتهت إليها دولة الحزب الطليعي والإشتراكية العلمية.

الحدث الثاني رواه قورباشيف في مذكراته، وهو الرجل الذي جاء به اندروبوف ليتولى القيادة من بعده ويواصل حملته لإستئصال الفساد حتى يرد للدولة اللينينية طهرانيتها. قال قورباشيف أنه أصطحب معه نيكولاي ريزكوف رئيس مجلس التخطيط الأعلى (Gosplan) لزيارة صديقه وراعيه الأمين العام للتساؤل عن تفاصيل ميزانية الدولة فما كان من الأمين العام إلا أن رد عليهما بالقول: «أنتما تسالان عما لا يحق لكما السؤال عنه، فهذا خارج إختصاصكما». وعندما لا يكون الإطلاع على ميزانية الدولة حقاً مشروعاً للأمين العام المرتقب، ولرئيس مجلس التخطيط الأعلى يصبح البون شاسعاً بين الشعارات والممارسات، وبين الرؤى الفكرية السامقة والسياسات العملية التي تتحول معها الرؤى إلى إضغاث أحلام. يقيني

ان هذه التجارب هي التي حملت قورباشيف على هدم المعبد على راس الجميع عندما أصبح أميناً عاماً.

مع كل ذلك، لا سبيل لإنكار ما حققته الثورة البلشفية من إنجازات كبرى في الرعاية الاجتماعية، وإنهاء التفاوت الاجتماعي بين الطبقات، وإقامة بنيات أساسية (الطاقة، الطرق، المواني) أصبحت قاعدة لإنطلاقة كبرى في التنمية الاقتصادية والاجتماعية حتى وإن لم تفلح في إقامة مجتمعها المثالي، أو تقضي على الرأسمالية باعتبار أن القضاء عليها حتمية تاريخية في تقدير كارل ماركس. ذلك وهم ظل الإتحاد السوفييتي غارقاً فيه حتى عهد نيكيتا خروشيف صاحب المقولة المشهورة «سندفكم»، وكان بذلك يخاطب الرأسمالية الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. نقدر أن الرفيق خروشيف كان في تلك اللحظة مزهواً بالإنجاز العلمي المشهود الذي سبق به الإتحاد السوفييتي ضربه الكبرى: الولايات المتحدة، بإختراق الفضاء للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية المعاصرة مما زاد من ثقته في الانتصار النهائي للمشروع الماركسي. زاد من تلك الثقة قدرة الإتحاد السوفييتي على توفير ضروريات الحياة للمواطن، ونجاحه في إستئلاف أغلب شعوب المعمورة من خلفه: الصين، الهند، الشرق الأوسط وكل دول العالم المستعمرة. وبشأن الأخيرة، قاد خروشيف مع تلك الدول حملتها في الأمم المتحدة لإنهاء الإستعمار في ستينات القرن الماضي مما نتج عنه قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (١٤١٥م) والذي يعرف في أدبيات الأمم المتحدة بقرار إنهاء الإستعمار. الشيء الوحيد الذي لم يوله السوفييت أو زعماءهم إهتماماً هو بعد معنوي وروحي في الإنسان إفتقده المشروع السوفييتي، إذ ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. فكما أن الكائن البيولوجي لا يحيا إلا بتنفس نسيم الهواء، فإن الكائن المعنوي لا يعيش إلا بنسمة سوية من

الحرية. لقد دخل خروشيف التاريخ كأول زعيم بلشفي دق ناقوس الخطر ضد عبادة الفرد التي كرسها جوزيف ستالين، إلا أنه أيضاً هو الزعيم الذي إرتبط إسمه بإستخدام الوسائل الوحشية التي لجأ لها ستالين ضد خصومه في الإتحاد السوفيتي، خاصة في قمع شعوب أوروبا الشرقية.

في ذات الوقت إستلهمت، دون إستحياء، العديد من الدول الغربية الكثير من إنجازات الدولة السوفيتية. مثال ذلك دول أوروبا الغربية إبان تولي الأنظمة الإشتراكية الحكم فيها مثل السويد وبريطانيا. وكان لحزب العمال البريطاني قصب السبق في المناداة بأن لا ديموقراطية سياسية بدون عدالة إجتماعية، خاصة والرأي الذي كان سائداً وسط الطبقات العليا في بريطانيا آنذاك هو أن الفقر ظاهرة طبيعية أو وراثية لصيقة بالطبقة العاملة وليست حالة تحددها أوضاع إجتماعية (socially - determined) نابعة من طبيعة العلاقات الطبقية في المجتمع. ذلك الرأي تبنته القيادات العمالية في الحزب مثل القائد النقابي كير هاردي الذي قفز من موقعه كعامل للمناجم في إسكتلندا ليصبح زعيماً لحزب العمال. وعلى خطى هاردي أسهمت مجموعة الفابيان اللصيقة بالحزب والتي كانت بمثابة محطة توليد الأفكار (intellectual power - house) لذلك الحزب، في وضع ما أصبح فيما بعد يعرف بالمادة الرابعة (clause four) من مانفيسـتو حزب العمال. تلك المادة التي صاغتها المفكرة الإجتماعية سيدني ويب نادت بتمكين العمال (اليديويين والفكرين) من الحصول على كل الحقوق المشروعة المستمدة من جهدهم، وعلى التوزيع العادل للثروة عن طريق الملكية العامة (التأميم) لكل وسائل الإنتاج والتوزيع والتبادل، وعلى الإدارة الشعبية للصناعة والخدمات. ليس خفياً أن هذه الأفكار هي تفريع لنغم ماركسي، كما ليس خفياً أن ويب كانت من المعجبين بالفكر الماركسي.

ذلك الإعجاب فتح عليها أبواب جهنم عندما أصدرت كتابها «الاتحاد السوفييتي: حضارة جديدة» والذي تعامت فيه عن القهر الإستاليني في تلك الدولة «الحضارية». ويب هي أيضاً التي إبتدعت مبدا المساومة الجماعية (collective bargaining) التي تتيح للعمال التفاوض مع مخدميههم حول الأجور وشروط العمل، وهي إمرور كان يقررهما حتى ذلك التاريخ المخدمون بأنفسهم.

عن التجربة اللينينية أخذت الهند أيضاً من دستور لينين النظام الفيدرالي، كما أخذت من الدستور الأمريكي وثيقة الحقوق كما وردت في تعديلات ذلك الدستور، وبوجه خاص التعديلات الأولى، الرابع، الخامس، السادس، السابع، الثامن، التاسع، الثالث عشر، الخامس عشر، والتاسع عشر. هذه المواد تمثل في مجموعها وثيقة الحقوق الأمريكية. هل نذكر من شاء أن يتذكر أو يخشى أن أساطين السياسة في السودان قد وصفوا الفيدرالية بأنها بدعة جاء بها المستر لوس، ولوس، لمن شاء أن يعرف، لم يكن مفكراً أو فيلسوفاً سياسياً، بل كان هو المستشار السياسي للحاكم العام البريطاني. ذلك الرأي عبر عنه المقال الإفتتاحي لجريدة صوت السودان، لسان حال الختمية، في الخامس عشر من فبراير ١٩٥٦م. وكأنا بمن جاء بذلك الرأي لم يقرأ الدستور الأمريكي، أو يطلع على الدستور الهندي، بل قنع بأن الفيدرالية التي كان يتحدث عنها البرلمانيون الجنوبيون ماهي إلا أمر أوحى به أسطون من أساطين الإستعمار. وبعد بضع عقود من الزمان ألهم الله سياسي السودان لتبني: «تلك البدعة الإستعمارية التي جاء بها المستر لوس» دون أن يتوقف الملهمون بأخره هنيهة من زمان ليبينوا للناس لماذا رفضوها بالأمس ولم قبلوها اليوم. نضيف أيضاً دون أن يملكو الشجاعة الأدبية، أو تحملهم الخشية على أن يقولوا لأهل السودان معذرة، لأن إقتراح حكم السودان

وفق نظام فيدرالي ورد أيضاً في كتيب صغير أصدره في أم درمان في ديسمبر ١٩٥٥م حزب صغير ودعاه فيه لتبني «دستور سوداني فيدرالي ديموقراطي اشتراكي» الحزب الصغير هو الحزب الجمهوري.

نعود على بدء إلى التجربة السوفيتية لنقول أنه على خلاف من كل الأحزاب الاشتراكية الغربية التي أخذت عن التجربة اللينينية إنجازاتها المشهودة في تحقيق الرعاية الاجتماعية، لم ير البلشفيون في تجارب تلك الأحزاب ما يلهم، بل حسبوا أن ما اعتبرته تلك الأحزاب كسباً ديموقراطياً هو تزييف للوعي الثوري. ومن الجلي أن عداة الديموقراطية الليبرالية في موسكو حزنوا عند رأي قال به كارل ماركس في عام ١٨٧٢م في كتيبه الصغير: «الحرب الأهلية في فرنسا (Civil war in France)». ذلك الكتاب الذي لم يتجاوز ٣٥ صفحة عند نشره، أصبح سفيراً ضخماً بعد الحواشي التي أضافها له انجلز (الأعمال الكاملة لماركس وأنجلز طبعة نيويورك ١٩٨٦). في ذلك الكتيب قال ماركس أن الانتخابات ما هي إلا فرصة تتيحها البرجوازية الحاكمة كل بضع سنوات لإختيار من يسئ تمثيلهم (misrepresent them) في البرلمانات. تلك النظرة الصماء للديموقراطية هي أيضاً واحدة من العوامل التي أودت بالحزب اللينيني الذي ظل يؤمن، إنطلاقاً من ذلك الرأي الماركسي، بأن الديموقراطية هي قضية البراجوزية، في حين أن الاشتراكية هي قضية الطبقة العاملة. لم يعش ماركس ليرى أن الذي أطال من عمر الرأسمالية وجعلها تنمو وتبني لها بيوتاً فارهين هو تبنيها في صلب مشروعاتها الاجتماعي لأهم إنجازات السوفييت: رعاية حقوق العاملين، توفير الضمان الاجتماعي، إشاعة الخدمات الاجتماعية: الصحة والتعليم، مساواة الرجل بالمرأة، بل أخذت تزين رأسماليتها برداء

مستعار من أفكار ماركس عندما أطلقت عليها اسم الرأسمالية الاجتماعية (social capitalism).

### التيارات الفكرية في الوطن العربي

أطلقنا الحديث حول الأيديولوجيات السياسية التي سادت العالم، ومنه الوطن العربي: منشؤها، تطورها، إخفاقاتها، وأن لنا ان نتحدث عن التيارين الفكرين اللذين غلبا على ساحة السياسة العربية، وعن الدور الذي لعباه في تكييف السياسة في ذلك الوطن؟ التياران هما الأيديولوجية القومية، والإسلام السياسي. غايتنا ليست هي إجراء حفر فلسفي تاريخي وإنما هي أولاً الإشارة إلى مصادر الإلهام الفكري للتيارين وتأثرهما بالأيديولوجيات السائدة، وثانياً إلتزامهما بالقيم التي تمنيا إعلاء راياتها في البلاد.

فكرة القومية العربية تمتد جذورها إلى الأفكار التي ألهمت أباء الدولة القومية (nation state) في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي إتخذت من معطيات موضوعية مثل التاريخ المشترك، واللغة والثقافة الواحدة، والمصالح الاقتصادية الحيوية، مقومات لتوحيد الأمة. ولعل اكبر تحد قابله الدول العربية في سعيها لإنشاء كيان قومي جامع وفق هذه المعطيات للتوحيد القومي هو إنتشار أقوام كثر من غير العرب داخل ما درجنا على تسميته الوطن العربي. هؤلاء، في حقيقة الأمر، هم الأقوام الأصلية التي لم تنم وتترعرع في هذه الأوطان، بل كانت هي أصلها ومنشؤها الذي يبني عليه. مثال ذلك الأكراد في العراق وسوريا، والأمازيغ في شمال افريقيا، والنوبيون في مصر والسودان، والقبائل النيلية في السودان. فالدول، مهما كان من قوتها، لا تسعى إلى الإلغاء القسري للقوميات التي تتكون منها. فبريطانيا، مثلاً ما زالت تصف القوميات المكونة للإتحاد: أسكتلندا، ويلز، إيرلندا

من قبل قرون ثلاثة (اتفاقية الاتحاد بين إنجلترا واسكتلندا في عام ١٧٠٧). ولكيلا نلجم القوميين العرب نقول أن جميع الحركات التي قامت عبر التاريخ لتوحيد القوميات كانت تعبر عن أحلام وأشواق أكثر مما تعبر عن حقيقة وواقع. مثال ذلك، حركة الشعوب الجيرمانية، حركة الشعوب السلافية، حركة وحدة عموم أفريقيا (panafricanism). ففي كل هذه الحالات، ربما باستثناء الأخيرة، كانت الدول قبل نشأة الدولة القومية إمبراطوريات تضم أعراقاً مختلفة إلا أن السيادة فيها ظلت لقومية واحدة. فالسيادة في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية كانت للنمسا، وفي الإمبراطورية البريطانية كانت لإنجلترا، وفي الإمبراطورية العثمانية كانت للأتراك العثمانيين، وفي الإمبراطورية العربية (العهد الأموي والعباسي) كانت للعرب. معالجة «القوميين لهذه الظاهرة» لم تقف فقط عند القفز فوقها بإفتعال إسطورة التمييز بين «أمة العرب» و«الأوطان» العربية، بل ذهبت أيضاً إلى تأصيل عربي لهذه الشعوب، بمعنى إيجاد نسب عربي لها يتم عبره إستئصال خصائصها الثقافية. وفي أكثر من مناسبة كان بعض القوميين العرب (في العراق مثلاً) يصفون اقوام المشرق غير العربية التي تجاهر بالإعتزاز بموارثها الثقافية بالشعوبيين، دون وعي منهم بأن الشعوبية وصف اطلقه العباسيون على الأقوام غير العربية التي ترفض تفضيل العرب على غيرهم، أو بعبارة أخرى ترفض الرضا بالدونية.

الأوطان كيانات قائمة فعلياً ولبعض أهلها خصوصيات ثقافية تميزهم عن العرب في أقطار أخرى في الوطن العربي، بل ربما عن العرب الذين تشاركهم أرض الوطن الواحد. والميز هنا نعني به الانفصال عن، لا الفضل على، الآخر كقوله تعالى: «وأما زوا اليوم أيها المجرمون». في حالات أخرى،



ذهب القوميون إلى التعريف الكمي لأهل هذه الأوطان بمعنى تقسيمهم إلى أقلية وأغلبية، رغم ما في ذلك التعريف من إنتهاك لمبدأ هام تواطأت عليه الإنسانية منذ إعلان حقوق الإنسان، ألا وهو إنشاء الحقوق والواجبات للأفراد والجماعات وفقاً لمعايير موضوعية (الإنتماء للوطن الواحد)، وليس على اعتبارات ذاتية تخص فرداً أو جماعة دون الأخرى (العرق أو الدين). تعبيراً الأغلبية والأقلية - إن لم يلحق بهما توصيف - تصبحان تسجيلاً لواقعة إحصائية، إذ هناك أغلبية أو أقلية متحركة (الأغلبية السياسية)، كما هناك أغلبية أو أقلية ثابتة مثل تلك التي يتحكم فيها العرق أو النوع.

هذه النظرة لتوحيد العرب تختلف كثيراً عن تلك التي أختطتها جامعة الدول العربية عند إنشائها في عام ١٩٤٥م إذ قامت نظرة الأباء المؤسسين للوحدة على إحترام الكيانات السياسية / الجغرافية القائمة، وتطوير علاقاتها الإقتصادية، وتنمية رأسمالها البشري، والإرتقاء بثقافتها المشتركة دون أدنى تدخل في شئونها الداخلية. لو إستمر الحال على هذا المنوال فلربما توحدت الدول العربية بصورة أكثر فعالية من ذلك الذي سار عليه القوميون الثوريون الذين دفعت ثورتهم بعض الدول العربية إلى الإنكفاء على دواخلها. لقد سبق إنشاء جامعة الدول العربية بسنوات قيام مجتمع الحديد والصلب في أوروبا، وهو أول لبنة في تكوين الإتحاد الأوروبي. مع ذلك مازالت الجامعة العربية تحبو للحاق، ليس فقط بالإتحاد الأوروبي، بل أيضاً بتكتلات إقليمية حديثة عهد تطورت إلى مستوى الإتحادات (الإتحاد الأفريقي)، أو إلى مستوى المجموعات الإقتصادية الفاعلة المترابطة (دول الآسيان). هذه الدول ما كانت لتتوحد على الوجه الذي حققت به وحدتها لولا قيام الوحدة على أسس وظيفية (functional) تتمثل في إحترام الكينونة الوطنية، وتوحيد الأنظمة والقوانين التي تضبط المصالح

الحيوية لدول الإتحاد، والسعي الجاد فيما بينها حتى لا يكون هناك تضارب في السياسات العامة، وأن تكون الوحدة، في النهاية، برضا كل شعب وفق إختيار حر لا بقرارات فوقية. الحالة الأخيرة تنطبق على الإتحاد الأوروبي (اتفاقية ماسترخت).

من جانب آخر، أصبحت فكرة إبتناء الوحدة على العرق او الثقافة نشازاً في عالم اليوم. فلو نظرنا للمنظمات الإقليمية الراهنة في مغارب الأرض ومشارقتها نجدها جميعاً قد تأسست على إعتبرات إستراتيجية. مثال ذلك الجيرمان، الانجلوساكسون، السلتيون الغاليون، اللاتينيون، وأخيراً السلافيون من شرق أوروبا في الإتحاد الأوروبي؛ أو ذوو الإصول العربية والأفريقية بلغاهم وثقافتهم المختلفة في الإتحاد الأفريقي؛ ثم ذوو الإصول الهندية، والصينية، والهندية الصينية في إتحاد دول الآسيان. ينطبق هذا أيضاً على إتحادات امريكا الجنوبية التي تضم ذوي الجذور اللاتينية؛ والهندية، والأفريقية (دول الكاريبي). المصالح المشتركة لهذه الأقوام هي التي وحدت بينهم في عالم يضيق بساكنيه كل صباح. هذا بالطبع لا يلغي التكتلات الثقافية مثل رابطة الكمنولث والمجموعة الفرانكفونية، ولكن حتى في هذه الحالة تجاوزت هذه الروابط المكون العرقي. فرابطة الكمنولث، مثلاً، تجمع بين الإنجليزي والهندي والنيجيري، ورابطة الدول الفرانكفونية تضم الأفارقة، والهنود الصينيين (كمبوديا مثلاً)، والكنديين. لهذا فلربما أن الأوان لتوسيع ماعون الوحدة ليشمل دولاً تربطها بالأقطار العربية مصالح حيوية وروابط إستراتيجية لا يغفلها ذو عقل مثل تركيا وإيران، خاصة والأولى منهما اليوم عضو مراقب في الجامعة والثانية يفسر ضمها أو إنضمامها بسبب مخاوف حقيقية أو متوهمة حول نواياها. وعلى كل، فالضعف الهيكلي في الجامعة العربية ظل هو عجزها عن أن تتحول من منظمة حكومات عبر تطور

تدريجياً إلى منظمة تتلمس طموحات الشعوب في الحرية والديموقراطية  
وتسخير الثروات للارتقاء بالمواطن العربي .

من الناحية التطبيقية أخذ القوميون العرب (مصر، سوريا، العراق) عن  
النظام السوفيتي أسوأ ما فيه وجعلوا منه نبراساً للحكم . الحزب الطليعي،  
تقليص هامش الحرية السياسية، تدجين المجتمع المدني، تحويل الصحافة  
إلى أبواق دعاية، تحويل الدول إلى دول ريعية (العراق وليبيا مثلاً) تحتكر  
توزيع الرئوس بدلاً من إتاحة الفرصة للقادرين من العاملين ورجال الأعمال  
من خلق الثروات بأنفسهم، وأخيراً جعل العلاقة بين المواطن والدولة  
علاقة زبائية (client relationship) لا يصبح معها الحاكم خاضعاً لمراقبة  
ومحاسبة المحكوم، بل يصير المحكوم تابعاً للحاكم، ويصبح المواطنون  
رعايا . وحين أخذت الأنظمة القومية عن الشمولية الأوروبية كل ما يتدعته  
من وسائل للقهر والترهيب لم تفلح في أن تأخذ عنها إلا النذر اليسير من  
إنجازاتها في التطور العلمي .

أخطر ما أنتهت إليه تلك الأنظمة هو الانتقال من مرحلة الوجدانية  
الحزبية إلى مرحلة تأليه الحاكم ببروز فكرة القائد الكاريزمي ذي البركات .  
فكرة الكاريزما التي سعى العالم الإجتماعي الألماني ماكس فيبر لان بمنحها  
طابعاً علمانياً، هي في الأصل فكرة ذات أصول دينية ميثولوجية تضيف على  
القائد المزعوم قدرة على صنع الخوارق لا يُظهرها الله إلا على أيدي أوليائه .  
وفي سيادة نظام الحزب الواحد، وغياب الكوابح فيه، وإنعدام أدوات  
التوازن التي تضبطه (checks and balances)، وبروز الزعماء أنصاف  
الآلهة إنتهت سيادة حكم القانون . فحكم القانون لا يتعلق بأشخاص وإنما  
يبتني على قيم معيارية، وقانون، ومؤسسات . هو فوق الرئيس والوزير  
والبرلمان والمعارضة الشرعية . لا محالة، إذن، من أن أن يتسرب يقين إلى

ولدت الأنظمة القومية العربية أيضاً في لحظات تاريخية مأساوية. هي لحظات فشل وهزيمة ونكبة. الفشل، في تقدير آباء الثورة القومية، كان يتمثل في عجز الأنظمة العربية الحاكمة منذ الاستقلال عن إستكمال مهام التحرر الوطني وتحقيق الوحدة الوطنية والإستقرار السياسي والتنمية. ولكن بدلاً عن تطوير الديمقراطية الجنيينية التي كانت قائمة في أكثر من وطن عربي (مصر، سوريا، العراق) ذهبت الأنظمة الثورية بسبب من طابعها الشمولي في الفكر، والضيق في الممارسة، إلى إعاقة نمو الديمقراطية، وسد كل المنافذ أمام التفكير الحر، وإيقاف التلاقح الفكري. قهرت تلك الأنظمة أيضاً كل مؤسسات المجتمع المدني التي كانت تمثل أدوات الرقابة الشعبية، وصار آخر دعواها أن لا صوت يعلو على صوت المعركة. لا غرو إذن إن تحولت تلك الدول إلى جماعات شبه مافوية إستباححت الوطن وأهله، وأصبح القهر وإهدار حقوق الإنسان يمارسان فيها بصورة هيكلية، ولم يعد الفساد هو إستيلاء الحاكم ورهطه على نصيبه من الدنيا، بل إلى الإنبعاث دون إكتراث في العبث بالمال العام حتى تطور الفساد إلى تعفن خلقي. ومهما كان من أمر المكاسب المادية، ورد الإعتبار المعنوي الذي تحقق للشعوب في المراحل الأولى من الثورات القومية، إلا أن جميع هذه المكاسب تبخرت عندما دخلت هذه الدول مرحلة الهزيمة النكباء في حزيران ١٩٦٧ م. أسميت تلك الهزيمة بالنكسة تجملاً، وما هي بنكسة بل نكبة. ولعل المؤرخ العربي قسطنطين زريق صاحب كتاب «معنى النكبة» (والنكبة هي هزيمة العرب في فلسطين) كان أكثر صدقاً مع النفس عندما ألحق كتابه الأول بكتاب ثان بعنوان «معنى النكبة مجدداً». في ذلك الكتاب عزى زريق النكبة الثانية

للممولية السياسية التي أغلقت كل منافذ التفكير الحر، وخلقت إنساقاً فكرياً ضيقة لا تتيح مجالاً للإبداع والاجتهاد مما قاد في النهاية إلى تكلس تلك الأنظمة. لكل هذا نزع من الأزمة التي كان يعانيها الوطن العربي عند انفجار الثورات هي نتاج مباشر لموروثات الثقافة الشمولية: الحزب الواحد، والزعيم الكاريزمي ذي البركات، وما صاحبهما من ظن بأن الأرض ستضطرب وتميد إن رحل الزعيم، أو زال سلطان الحزب. فالحكم الذي ثار ضده الشباب، كان ذلك في مصر أو سوريا أو ليبيا لم يكن نبتاً شيطانياً، بل هو إمتداد لتاريخ طويل دام لأربع عقود من الزمان أسهم أغلبنا في التغني بمحاسنه، وقلّة تلك هي التي اجتأت يومها على قول الحق في مجابهة القوة. لهذا لا يثير الدهشة أن تكون الأنظمة القومية الثورية التي رفعت عالياً شعار تحرير الشعوب من القهر والظلم والإستعباد (سوريا وليبيا مثلاً) هي التي ما فتئت تستبيح البلاد ولا تبالي بآبادة شعوبها إبادة كاملة في سبيل البقاء في الحكم.

الظاهرة الثانية هي ظاهرة الإسلام السياسي والذي لم تتح له فرصة إمتحان قوته الشعبية عن طريق الإنتخابات إلا في الجزائر، دون أن يسمح له بتسليم زمام الحكم، أو في السودان عندما وافته الفرصة، أو بالبحري إهتبلها، لإغتصاب الحكم في ١٩٨٩ عبر إنقلاب عسكري. في الحالتين نقول - سعيّاً وراء التفسير لا التبرير - أنه في اللحظة التي قرر فيها إسلاميو الجزائر عقب إنتصارهم أن لا حزب إلا حزب الله - أي هم - وجأهروا بسياسات نحو المرأة تجعل نساء الجزائر اللاتي خضن معركة التحرير جنباً إلى جنب مع الرجال يقرن في بيوتهن ليرعين بعولتهن وأطفالهن، إنقض الجيش على الحكم. وفي الحالة الثانية حدث العكس تماماً إذ زعم «الإنقاذيون» بعد فلاحهم في إقتلاع الحكم أنهم فعلوا ذلك إستباقاً لما كان يحاكّ ضدهم من مؤامرات لإقصائهم

كلية من الساحة السياسية، ومع ذلك عملوا على إستئصال كل من لا يشاركهم الرأي. صدق هؤلاء وأولئك أم كذبوا فيما إدعوه فإن الدرس الهام الذي ينبغي أن يكونا قد وعياه هو أن الإستئصال السياسي لأي حزب أو جماعة ينبغي أن يكون منطقة محظورة (no go zone) إن أريد للبلاد الإستقرار السياسي، والإيالة الحسنة، أي الحكم الصالح.

وعلى كل فإن دعوى الإسلاميين عبر الوطن العربي كانت هي أيضاً رد الإعتبار، ليس فقط للأوطان العربية المهزومة، بل للأمة الإسلامية جمعاء. كان من الطبيعي أن يشتد شرى هذه الجماعات عقب إنهيار المشروع القومي بهزيمة حزيران. كما ليس بعُجاب أن يكون للإسلام السياسي في المنطقة الشرق أوسطية أشواق يسعى لتلبيتها، وطموحات يعزم على تحقيقها. ما يستعجبه المرء هو مضي الإسلاميين في نفس السكة التي طرقها الشموليون وإنتهت بهم إلى خذلان وبوار. إمتلك نفوس الإسلاميين يقين جامع أنهم وحدهم الذين يملكون المفتاح السحري لحل مشاكل الإنسان في المشرق والمغرب وفي الدنيا والآخرة، وأنهم وحدهم الذين يدركون الحقيقة المطلقة ومن عداهم غفل بلا فطنة لا يُرجى منهم خير. ليتهم نظروا للإسلام كفضاء معرفي واسع تتلاقح فيه الأفكار، وينفسح فيه المجال للحوار مع الآخر، ويلتزم منظومة للسلوك تحت المرء على تدارك الخطأ بالصواب، والذنب بالتوبة، والشأن بالعدل. فإن كان التخوين هو أسهل تهمة ظل الشموليون الأعميون والقوميون يطلقونها على كل من خالفهم الرأي، أضحى التأثيم أو الأبلسة هو كل ما تدخره أغلب الجماعات الإسلامية لخصومها الفكريين، بل حتى لمن تجرأ على التبليغ عن الدين على وجه يختلف عن ذلك الذي يعرفون. هؤلاء في حكمهم - والعياذ بالله - مرتدون جاحدون للديانة، وكأننا بهم يتحدثون عن دين غير ذلك الذي يوجه دعائه بقوله تعالى: «قل

الحق من ربكم فمن شاء فليكفر ومن شاء فليؤمن». أو كأن أهل الوطن الذي يطمحون لحكمه، أو يهفون لقيادته، قوم ينكرون الدين أو يتنكرون له. فالإنسان في هذه الرقعة من الأرض يتأثر بقيم الدين - أياً كان هذا الدين - في حياته الخاصة، وفي تعامله مع الآخر، وفي تفاعله مع الكائنات الأخرى لأنه مفطور على الدين «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون». وعلى أي، مهما اختلف الناس حول الشرائع التي تحكمهم، فإن شرائع الأرض جمعاء هي، في جوهرها، إمتداد لشرائع السماء منذ الوصايا التي أنزلها الله على نبيه موسى حتى يعيش الإنسان مع الآخر على منوال الرب ولأجل مرضاته: أن تكرم أباك وأمك، أن لا تقتل النفس التي حرم الله، ان لا تزني، أن لا تسرق، أن لا تشهد زوراً (أي لا تكذب)، أن لا تشته زوجة جارك، وعلى ذلك قس. هذه هي القيم التي يجب أن يتمثلها المسلم، بل يعيشها في خاصة نفسه إذ لا يغنى عن الإلتزام بها التمثيل الشكلي بالدين.

التيارات الإسلامية في الوطن العربي ذات شقين: شق سياسي، وآخر جهادي، فكيف اقبل كلاهما على معالجة الأزمة التي إستعصى حلها على من سبقهما؟ العلاج الشافي لأية أزمة لا يكون إلا بالتشخيص الواقعي للداء، وإختيار الدواء المناسب الذي يستنجع به المريض. مجتمعاتنا المأزومة مجتمعات مركبة، كان ذلك من ناحية التنوع العرقي، أو التعدد الديني، أو الإختلاف النوعي وينبغي ان لا يكون هناك جدال في أن هذا التنوع، بطبعه، يفرض على من يسوس أمور الناس التعامل معه كحقيقة لا يمكن القفز عليها. كما أن مطالب الإنسان الوجودية في هذه الحياة الدنيا هي صحة بدنه، ورزق يغذوه وعياله، وعمل يصد عنه الفاقة، وعلم ينفعه، وأمن له في سربه، وتوقير لعرضه وكرامته. هذه، وأيم الحق، هي مقاصد

الشريعة كما أوردها الإمام المجتهد الشاطبي الغرناطي . بيد أن هذه المقاصد لا تتحقق بالمواعظ والتمنيات ، وإنما ببرامج إجتماعية وإقتصادية ، وقرارات سياسية ، ونظم وقوانين تضبط المجتمع دون نقص أو تزيد . إلى جانب ذلك يحيا الناس أجمعين في هذا الزمان في دول تحكمها عهود ومواثيق (ميثاق الأمم المتحدة ، العهود الدولية لحقوق الإنسان) ؛ وتلتزمها إعتبرات حاجية بالتعايش السلمي مع بعضها البعض ، بل أيضاً بالتعاون الوثيق فيما بينها في مجالات السياسة والأمن والإقتصاد . لهذا فإن أي فلسفة سياسية لا تحقق هذه المقاصد هي فلسفة بائرة لا خير فيها . كما أن أية محاولة للتهوين من أحكام اللعبة السياسية التي تضبط العلاقات داخل الوطن الواحد ، أو بين الأوطان المتعددة ، يعرض الدولة الخارجة عليها إلى عواقب وخيمة .

عوامل ثلاثة أو هت قدرات التيارات الإسلامية على تحقيق ما تشوقت إليه . الأول هو إختزال بعضهم للإسلام في مظاهره الشكلانية أي في جانبه الشعائري والمناقبي دون أعتبار لأبعاده العملية والأخلاقية . وإن كان لكل ايديولوجية سياسية بعد أخلاقي تحكمه معايير أرساها مؤسسو الايديولوجية ، فإن البعد الأخلاقي في الإسلام السياسي مستمد ، أو ينبغي أن يكون ، من قيم مطهرة ذات أصل ديني . فالبر في الإسلام ، مثلاً ، ليس هو فقط الخلو من الشبهة ، أو طاعة الخالق ، أو التوسع في الإحسان إلى الناس ، وإنما هو حسن الخلق . والإثم لا ينحصر أبداً في الإعتداء على حرمة الله ، وإنما يمتد إلى كل ما حاك في صدر المرء من شر وكره أن يطلع عليه الناس . وبما أن الهوة ظلت فاعرة بين القيم والممارسات إزدادت شكوك الناس في التوجهات المنسوبة للدين والتي قادت إما إلى تبغيضهم في دينهم أو إحباطهم عنه ، والإحباط عن الشيء هو إبطاله وذهابه ذهاباً لا يعود معه . ثانياً إعتبار الإسلام نسقاً مغلقاً تجعله غير قابل لإستيعاب مشاكل الحاضر ، خاصة وفي



الحاضر مشاكل لا نظير لها في ماضي الإسلام التطبيقي. على رأس تلك المشاكل أمور السياسة التي تكاد أن تكون كلها خاضعة للإرادة البشرية التي قد تخطئ وقد تصيب. هذا باب لا مجال فيه للتحليل والتحريم، بل يدخل جله في مجال الإياحة. ولا شك في أن الذين يريدون تحليل وتحريم كل ظاهرة سياسية عبر الأحاديث المعنونة إنما مثلهم مثل الفريسيين في الكتاب المقدس الذين كانوا يقرأون الحاضر بعيون الموتى، ويرأون الناس بأنهم حفظة المواريث. علماً بأن الحفاظ على التراث لا يكون بالإنغلاق عليه وإنما بالإستهداء به، وإستلهامه، وإكتناه معانيها. الأمر الثالث هو الظن بإمكانية إستقالة الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه والواقع الذي يحيط به، بل إباحة اللجوء للعنف لتقويض ذلك العالم. هذا هو جوهر رسالة الإسلام الجهادي المعاصر الذي يقسم العالم إلى فسطاطين: فسطاط الكفر وهو منبوذ لا خير منه ولا رجاء فيه؛ وفسطاط الإسلام الذي هو البديل الذي يُغني عن كل ما عداه. يتساءل المرء عن أي مرجعية إسلامية يستند أصحاب هذه الأحكام القطعية، فلو كانت هناك مرجعية قاطعة نافذة لما عذّب الإمام ابن حنبل، ولما رُمي ابن المقفع في التنور، ولما أودع الإمام ابن تيمية في السجن إبتناء على فتاوي علماء زمانه، ولما جُلد الإمام مالك، ولما سُجن أبو حنيفة، ولما هدد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب علياً وصحبه بالحرق إن لم يخرجوا المبابعة أبي بكر.

يكاد الداعون لهذا النسق الفكري المغلق لا يدركون أن الفضاء المعرفي الإسلامي المنفتح هو الذي مكن القدامى من علماء المسلمين من أن ينهلوا من معارف الأولين (الأسم الذي كان يطلقه علماء المسلمين على فلاسفة يونان)، ويعترفون لهم بالفضل دون ضيق أو مشقة. فقد درج الأقدمون، مثلاً، على نعت أبي نصر الفارابي أكبر فلاسفة زمانه، بالمعلم الثاني بحسبان

أن أرسطو هو المعلم الأول. وهكذا تغذت الحضارة الإسلامية ونمت بأفكار  
وثيني يونان، ومجوس فارس، وروحانيي الهند تحت ظل أمراء للمؤمنين  
أرسوا قواعد راسخة للدولة الإسلامية، وجهابذة علماء أسسوا القواعد  
للأحكام الفقهية التي نتلاحي حولها اليوم. على سبيل المثال، يروي  
إبن النديم في الفهرست أن الخليفة المأمون إنتقى خمسة عشر مترجماً منهم  
الكاتب بن المقفع، والبلاذري المؤرخ، والحسن بن سهل لترجمة آثار فارس  
في الأدب والدين. كما يروي الذهبي في تذكرة الحفاظ كيف كان علماء  
الكلام يجتمعون لمناقشة ما نقله البيروني عن ديانات الهند وحكمتها،  
ومنهم عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وصالح بن عبد القدوس. يخبر  
المؤرخون أيضاً عن حرص المأمون على جمع كل ما سجله الروم في الحكمة  
والطب وإبتعائه لجماعة على رأسهم أبن البطريق إلى قيصرهم لإمداده  
بعض الذخائر التي كانت تحتوي عليها خزائن الكتب في بلاده. من بين  
تلك الكتب رسالة أرسطو طاليس التي ضمت تسع عشرة مقالة عن الحيوان  
إستهدى بها الجاحظ في كتابه «الحيوان». وكان الجاحظ أمير البيان، كأهل  
عصره، من الأمانة الفكرية والتواضع المعرفي بمكان بحيث كان يسبق كل ما  
نقله عن أرسطو بالقول: «قال صاحب المنطق». وسنرى بعد قليل ما الذي  
يقوله بأسطو الثقافة الإسلامية في السودان لا عن الأقيال من «وثيني» يونان  
و «مجوس» فارس بل عن عميد الأدب العربي والإسلامي طه حسين الذي  
حُسب من تابعي هؤلاء. نحمد الله أن ولي أمر المسلمين في ضحى الإسلام  
رجال مثل الرشيد والمأمون، وعلماء كإبن سينا والفارابي، وفقهاء مثل أبي  
حنيفة وصاحبيه، فلولاهم وإضرابهم لما كانت هناك حضارة إسلامية.

الغالية الجديدة لم تسع فقط إلى إقصاء الآخر المغاير، بل أيضاً نبذه  
وتدميره. وبصرف النظر عن العيشية في الظن بأن هذه غاية ممكنة التحقيق،

لم تفلح هذه الراديكالية الدينية بسبب إنكفائها على النفس وقرائها الخاطئة للتراث عن تقديم أي مشروع نهضوي في المجتمعات التي سيطرت عليها مثل دولة طالبان في بلاد الأفغان. فالنهضة لا تتحقق بالإنغلاق عن العالم والنكوص عن مكتسبات العلم الحديث، وإنما تُستولد من جدلين: بين الواقع المعيش، و الآخر المغاير، ومن تفاعلين: تفاعل الذاتية مع الغيرية. فبانعدام الجدل مع الآخر والتفاعل معه تصبح أي دعوة مخاطبة للذات وتقوقع فيها كما تتجمع الصدقات حول الجسم الرخو لحيوانات لا فقارية. وما هذا إلا تبسيط مذهل للحياة يقود إلى ضمور المجتمعات ثم إلى فنائها. علماً بأن القراءة الواعية للتاريخ تفيد أن كل واحدة من الحضارات الإنسانية، بما فيها الحضارة الإسلامية، هي إمتداد لحضارات سبقتها فأخذت عنها، وأضافت إليها، وطرحت منها.

من تبسيط الأمور أيضاً إطلاق شعارات مثل الإسلام هو الحل، أو لا بديل لشرع الله. تلك شعارات قادت إلى هوس ديني بسبب التفسير الحرفي للدين مما ألحق أذى بالغاً بدين متين قال رسوله الكريم المبلغ: «أن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق». نقول في الأمر تبسيط لأن مجال السياسات الأميرية مجال معقد، ولأن المجتمعات التي يُراد تطبيق تلك السياسات عليها أكثر تعقيداً. ومما لا شك فيه أن في الإسلام - كأى دين آخر - قضايا يقينية لا تخضع للجدل، وأحكاماً قطعية لا تجوز مخالفتها. إلا أن قضايا السياسة والحكم والأمانة تتجاوز هذه الأحكام القطعية بمدى واسع لأنها لا تقع في محيط ما يسميه الفقهاء «اللابديات». وبين العلماء الفطاحل خلاف قديم في هذا المجال، فعند الغزالي الإمامة ليست من المهمات بل من الفقهيات (الاقتصاد في الاعتقاد)، وعند سيف الدين الأمدى «الإمامة ليست من أصول الديانات ولا الأمور اللابديات والأعراض عن الجدل الفقهي فيها أرجى من الوغول

فيها» (غاية المرام في علم الكلام). «وإن كان الهدف من الإمامة أو الرئاسة أو الإمارة هو الحفاظ على مصالح الخلق معاشاً ومعاداً فقد تواطأت الأمم في زماننا هذا على قواعد تحكم هذه الأمور لا يغفلها إلا من اراد الإستقالة عن العالم. وإستطاع إلى ذلك سبيلاً. فقواعد السلوك الدبلوماسي تحكمها موثيق دولية؛ ونظم الإتصالات والبريد تضبطها إتفاقيات دولية تشرف على تطبيقها منظمات معينة؛ ومكافحة الجريمة العابرة للقارات تديرها مؤسسات عالمية معروفة؛ والسياسات النقدية للدول محكومة بقواعد لا تملك دولة - بما في ذلك الدول الإسلامية - الفكاك منها رغم كل ما يقول به فقهاء التأصيل الذين يحصرون أمر النقود في الربا، وقضايا الإقتصاد لا يمكن إدراكها بالرجوع إلى فقه القدامى لأنه اليوم علم واسع يبحث في كل الظواهر المتعلقة بالإنتاج والتوزيع والتنمية المستدامة. إلى ذلك زد إستخراج النفط الذي يتم عبر إتفاقيات لا يختلف فيها الذي وقعته المملكة العربية السعودية والسودان عن تلك التي وقعتهاروسيا وأوكرانيا؛ وقوانين السموم والأدوية والعقاقير، وتنظيم حركة المرور، أو الطيران المدني لا مكان لها في كتب الفقه الذي يستنجد بها الفريسيون الجدد. اما قوانين الحرب - أسميتها حرباً أم جهاداً - فلم تعد تحكمها قواعد دار الحرب ودار الإسلام بل تضبطها إتفاقيات مبرمة يُعرض نفسه من يتجاوزها إلى تأنيب وعقاب، إلى ذلك أضف العهود الدولية والمواثيق التي إلتزمت بها الدول الإسلامية ومنها ما هو شرط لزوم لعضوية الأمم المتحدة مثل الإعلان الدولي لحقوق الإنسان.

سكوت القرآن عن موضوع السلطة كان لحكمة، بل أن ذلك السكوت ربما احوال الموضوع برمته إلى دائرة المباح. ولم يتأذى الإسلام من فكرة مثل فكرة الحاكمية لله التي جعل منها بعض الفقهاء أساساً لتقعيد الأحكام حول الإمامة. نعم الحاكمية هي سلطة الله الذي يستوجب من العباد طاعة

مطلقة، إلا أن إسقاط فكرة الطاعة المطلقة على البشر تجعل من الحاكمين - والعياذ بالله - آلهة أو ظلالاً لله على الأرض. لهذا عندما ولي أبوبكر الصديق رضي الله عنه أمر المؤمنين هرع إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليبايعه ويقول: «لقد إرتضاك النبي لديننا، أفلا ارضاك لدنيانا». من هذا القول يستنتج المرء ان الحكم من أمور الدنيا. ولو كان في كتاب الله نص ملزم حول الحكم والحاكمية لما تخلف عن مبايعة الصديق علي بن ابي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام وتمترسوا في دار علي كرم الله وجهه مما حمل عمر، كما يروي الطبري في تاريخه، لمداهمتهم وقوله لهم: «لأحرقن عليكم البيت أو لتخرجن إلى البيعة». ومنذ رحيل ابي بكر وعمر عن دار الفناء غشيت المسلمين فتنة كبرى قُتل فيها ذو النورين عثمان عليه رضوان الله على يد جماعة على رأسها محمد بن ابي بكر، وتصارع صحب الرسول على السلطة فراح منهم عبيد الله بن عمر في صفين وطلحة والزبير في موقعة الجمل، عليهم رضوان الله أجمعين. ثم إنتقلت الدولة إلى هرقلية على يد الأمويين، وكسروية على يد العباسيين يتعاورها الأبن عن ابيه حتى وإن كان قاصراً كما فعل معاوية مع ابنه يزيد، ويقتل فيها الأخ أخاه كما فعل المامون مع الأمين عندما سعى الأخير لإقتفاء خطى معاوية وتولية ابنه الفضل الحكم، لا لأن ذلك هو ما أمره به الإسلام وإنما تحقيقاً لرغبة ذاتية في الإستئثار بالحكم. وفي ذلك قال شاعر ضرير تصادف أن كان أسمه علي بن أبي طالب

أضاع الخلافة غش الوزير	وفعل الإمام ورأى المشير
وما ذاك الا طريق غرور	وشر المسالك طرق الغرور
فعال الخليفة أعجوبة	وأعجب منها فعال الوزير
وأعجب من ذا وذا أننا	نباع للطفل فينا الصغير

ولعل من أوفق ما قيل حول السلطة في الإسلام ما جاء به العلامة ابن خلدون في كتابه عن الاجتماع السياسي قال «السياسة هي حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار». ومقصد الشارع عنده هو إقامة مجتمع عادل يصون اللحمة الداخلية للمجتمع. ويحميه من هجمات الأعداء، ويضبط العلاقات الاجتماعية فيه، ويحقق بهذا مقاصد الشرع. لهذا ارتأى ابن خلدون أن الإمامة أو الخلافة من المعقولات التي لم تثبت تعيناً بنص شرعي.

فما الذي نعنيه، إذن، بأن «لا بديل لشرع الله» دون أن نبين للناس مدلول هذه الكلمات في العالم الذي نعيش فيه، والذي تحكمه قيم معيارية تضبط راهناً سلوك الدول، وتلتزم بها هذه الدول ومنها بلادنا. القراءة الحرفية للنصوص خلطت على المسلمين أمورهم، وفتحت عليهم أبواباً ينبغي لها أن تسد. كما خلقت يقيناً زائفاً عند من يطلق عليهم أسم علماء الدين بأن قولهم هو الفصل، بالرغم من أن الاجتهاد في الإسلام هو إستفراغ المجتهد وسعه ليصل إلى ظن - وليس إلى يقين - بحكم شرعي. لهذا ما فتئ كل مجتهد نصيح يختم فتواه بالقول: «والله أعلم».

نزعم أن الاجتهاد النصيح هو ذلك الذي يتجاوز القراءة الحرفية للنصوص، ويتفادى إسقاط الحكم المطلق الصمدي على الواقع المتغير النسبي. ذلك الإسقاط يفقد الحكم المطلق ديمومته اللحظة التي يتضح فيها أن ذلك الحكم غير صالح للتطبيق على الراهن مما يدحض الفكرة القائلة بأن تلك الأحكام صالحة لكل زمان ومكان. ولولا آلية التأويل التي تتيح أعمال العقل في النصوص والغوص في الظروف التي دعت إليها حتى ينفذ المرء إلى مبرر النزول ويستشف منه الحكمة المبتغاة من النص، لما انفتح الباب واسعاً للاجتهاد، خاصة بعد وفاة الرسول صلعم. ففي عهده لم يكن الناس في

حاجة إلى تاويل النصوص وبين ظهرانيهم رسول الله صلعم المصدر الذي لا يعدله مصدر. وإن كان التفسير هو إيضاح معاني النصوص وإبانة ما تنطوي عليه من أحكام، فإن التأويل يذهب إلى إستجلاء الغوامض في النص وليس شرح مفرداته. هذا باب من الإجتهد أطلق عليه الفقهاء إسم علم أسباب النزول وعكف عليه مرموقون منهم مثل الجلال السيوطي (أسباب النزول)، أبو القاسم الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، والواحدي النيسابوري (التفسير، احكام النزول). وقد اعان الأخير على بكون له بوع طويل في التفسير إستبحاره في اللغة وعلمه بدقائقها، والواحدي، كما هو معلوم، كان من ابرز شراح ديوان المتنبي. عبر آية التأويل تجاوز الخليفة الثاني، عمر رضي الله عنه حكم القرآن في السرقة (عام الرمادة)، وأغضى عن حكم الكتاب حول سهم المؤلفة قلوبهم («إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» سورة التوبة الآية ٢٦). وإن كان عمر رضي الله عنه لم يبلغ حكماً في الحالتين وإنما عطل تطبيقهما فالأمر سيان طالما كانت تلك الأحكام، كما يقول الحرفيون، صالحة بنصها الحرفي لكل زمان ومكان. ولكن، بحكمته، رأى أمير المؤمنين في تلك القسمة إجحافاً بحقوق آخرين أوجدها ظروف طرأت بعد نزول الآية فأعمل عقله لكيما ينتصف لهؤلاء. قال: «أرأيت هذه المدن العظام كالشام ومصر والكوفة لا بد من إدرار العطاء على أهلها فإذا قُسمت الأرضين فمن أين يُعطي هؤلاء؟» ونحسب أن حكم عمر في الفئ يكاد يكون تحقيقاً لنبؤة رسولية إذ قال عليه أفضل الصلوات واتم التسليم: «سترون بعدي إثرة». سئل «ما هي يارسول الله؟» قال «إستئثار امراء الجور بالفئ»

الفهم الحر في للنصوص قاد ايضاً إلى بروز اصوليات سلفية جرح بعضها إلى العنف، وحرّن بعضها الآخر عند الإسلام الشكلائي، رغم أن إختصار الطهرانية الدينية في الرسوم وترك الجوهر يؤدي الدين ولا يفيد المجتمع. الجوهر يتمثل في تحقيق مصالح الناس ودرء الضرر عنهم ومنه الأدواء التي تنخر في جسم المجتمع مثل الفساد الإقتصادي، إنتهاك الحقوق الأساسية للفرد والجماعة، هتك الأعراض، العطب والقحط الذي يصيبهم ولا يرى فيه العلماء الفاضل غير الإبتلاء علماً بأن أغلب الفساد في الأرض هو من عمل الناس: «ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس».

لو وقف الأمر عند الإنغلاق الفكري لهان، لكن تفاقمت ضراوة الغلواء عندما بلغ اليقين بمن حسبوا أنفسهم ظلال الله على الأرض أن يكفروا من شاءوا تكفيره ممن يخالفهم الرأي، ويحلوا دم من أرادوا إهدار دمه. ذلك حق لم يفوضه رب العباد لأحد إذ ألزم كل فرد طائره في عنقه، وأنذر الناس «وكلهم آتية يوم القيامة فرداً». وليس أكثر أذى للإسلام في بلد مسلم يقبض فيه الناس بأيديهم على جمر دينهم من أن يترك الحبل على الغارب لهذه الجماعات حتى تتحول إلى حُرورية جديدة (طائفة كفرت علياً) لم يُفلح الخبر ابن عباس في ردها إلى الجادة. فجُل أهل السودان ممن يصدق عليهم قول عبد الله بن عمر: «نحن قوم إذا إنخدعنا بالله خُدعنا»

على أن الربط بين السلفية والغلواء يسئ كثيراً لمدرسة فكرية ذات إرث كبير. فالسلفية، بطبيعتها، هي رفض لما يظنه من إختارها طريقاً مُحدثات تلوث طهارة المجتمع. هذا موقف له مبرراته العقدية، ونهج سار عليه الإسلام الصوفي على إمتداد العالم الإسلامي بما فيه السودان. بذلك النهج، وبالمهاداة «والتي هي احسن» أفلح السلفيون المتصوفة من توسيع قاعدة مناصريهم من المسلمين، وإيلاف قلوب غير المسلمين منهم. ولئن نحينا جانباً «الفئة



«الناجية» التي أثرت الإستقالة من العالم المعاصر وجعلت مبتغاهما عزو «فسطاط الكفر، لا ينبغي أن يكون العنف سمة ملازمة للتيارات السلفية. فعلى إمتداد العالم الإسلامي هناك سلفيون أطهار في نفوسهم مازالوا يدعون لأفكارهم بالحسنى دون جنوح لتكفير غيرهم أو حملهم بالعنافة على ما لا يريدون. ليت أولئك (المكفراتية) الذين ينمون أنفسهم إلى الأمام الكبير أبين تيمية يقتفون أثر ذلك الشيخ في السماحة حتى مع من آذوه وكفروه وقامروا عليه حتى أودع في سجن قلعة دمشق. روى ابن كثير أن السلطان الناصر بن محمد بن قلاوون إستفتى الإمام بعد خروجه من السجن في أمر إعدام قضاة دعوا لعزله (أي عزل السلطان) وكان من بين أولئك القضاة من وشى بالإمام للسلطان وافتى بقتله. قال الإمام: «إذا قتلت هؤلاء لا تجد مثلهم». قال السلطان: «حتى من حرض على سجنك وقتلك؟». قال الإمام: «من أذاني فهو في حل، ومن أذى الله ورسوله فالله ينتقم منه» (البداية والنهاية: ابن كثير).

### وغلواء في مصر .....

إمتازت الثورة الشبابية في مصر، كما سبق الإيضاح، بطابعها الوطني الصادق الذي تعالى عن كل الفروق التي تمزق الشعوب، خاصة العرقي والديني منها. ومنذ اللحظات الأولى تلاقى الهلال بالصليب وتضامن أهل الكنائس مع أهل المساجد في سماحة وتآلف كانا محل إعجاب العالم وإطرائه. ولكن ما أن بدأ الإسلاميون، وبخاصة الأخوان المسلمون يحسون بأن الفرصة قد واثتهم لتحقيق أغلى أمانيتهم وهو الوصول إلى الحكم بسبب التمزق الذي تعاني منه كل الجماعات السياسية المدنية، أخذوا يمالئون أكثر الجماعات الإسلامية في مصر تطرفاً، أو على الأقل يصمون الأذان عن

جرائمهم، بما في ذلك تلك التي تنزق النسيج الوطني. ومن المفارقات أن تلك الجماعات ظلت في حالة كمود طوال فترة حكم الرئيس السابق ولم تكن تنشط في شئ عدا هدم الأضرحة. من المفارقات أيضاً أن النظام السابق كان كثيراً ما يسخر تلك الجماعات كترياق مضاد للاخوان المسلمين. خروج الجماعات السلفية إلى العلن كشف عن أمرين أحدهما ينذر بشر مستطير، والثاني يكشف عن غيبوبة فكرية أو غبوة، أي غفلة عن حقائق العالم الذي يعيشون فيها. ما ينذر بشر مستطير هو اللامبالاة بتمزيق الأمة اعتماداً على نظرة ضيقة للدين تفرق بين المسلم وغير المسلم في الحقوق. بسبب من ذلك أباحَت تلك الجماعات لنفسها الإعتداء على الكنائس والتحرش بالمسيحيين في وقت تحتاج فيه مصر لتضافر جهود كل ابنائها وبناتها على اختلاف أديانهم لإجتياز مرحلة من أخطر المراحل في تاريخها الحديث. هذه النظرة الضيقة للآخر لا تحرمها فقط الشرائع الإنسانية المعاصرة، بل ينهى عنها الدين، وكأنا بهؤلاء لم يطلعوا على العهد الذي أعطاه عمر بن الخطاب لأهل إيلياء (القدس) عندما فتحها المسلمون في عام ٦٣٨ للميلاد اماناً «لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أن لا تُسكن كنائسهم، ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من صُلْبهم ولا من شئ من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم». هذا ما فعله عمر عندما دخل بيت المقدس فاتحاً، فما بالك بمواطني يكفل لهم الدستور الوطني، كما تكفل لهم العهود الدولية حقوقاً متساوية مع المسلمين بحكم المواطنة، والمواطنة وحدها. وكأن مصر التي تريد هذه الغالية إعادة صوغها في القرن الخامس عشر للهجرة ليست هي مصر التي قال فيها الليث بن سعد في القرن الثاني «الكنائس في مصر عمارة الأرض وزينتها». وما حمل الليث على ذلك إلا قول الرسول: «استوصوا بالقبط خيراً»، وما دفعه إليه إلا صنيع

عمر مع اهل إيلياء. هل تدبر هؤلاء ومن والاهم او ازهرهم انهم لا يدعون إلا لما تدعو له إسرائيل التي تسعى لأن يقر دستورها بيهودية الدولة مما يجعل من غير اليهود من مواطنيها منقوصي حقوق.

أما الأمر الثاني فهو الغيبوبة الفكرية التي تعيش فيها هذه الجماعات ثم تغاويها، أي تحاملها على الشر، بصورة ستودي بأهل مصر، لا محالة، إلى غيبة جُب من التخلف والتردي والإنحدار عن حد السواء. رغم ذلك تطمع تلك الفئة التي تعيش خارج التاريخ في أن يكون لها دور في تخطيط مستقبل مصر بموجب العلم اللدني الذي أوهمت نفسها بتملكه. مستقبل مصر عند هؤلاء، فيما يبدو، ليس هو في توسيع هامش الديمقراطية، أو تحقيق أهداف الألفية التنموية، أو في علاج أزمة الفقر المائي أو غيرها من القضايا الحيوية، وإنما هو في إطلاق اللحي. فقبل شهر رمضان دعت بعض تلك الجماعات إلى إطلاق مليون لحية خلال ذلك الشهر المكرم، كما دعت قيادة الجيش للسماح للجنود بإطلاق لحاهم تأسيساً بالرسول صلعم. لو كان هؤلاء يعيشون حسياً ووجدانياً وفكرياً في مصر، ولو كانوا يدركون مشاكل أهلها الحقيقية، لكان مطلبهم هو تعليم مليون فتى وفتاة ممن فاتتهم فرص التعليم، أو إنقاذ مليون طفل وطفلة في ريف مصر من الرمد الربيعي أو البلهارسيا. ولو كانوا يعيشون مع الناس في زمانهم هذا لأدركوا أن التمثيل بالرسول صلعم يكون بإتمام مكارم الأخلاق، الأمر الذي إتخذه النبي العظيم ديدناً له، وليس في الشكول والمظاهر كما يبين لحن قولهم الذي ينقض بعضه بعضاً. فمثلاً، لماذا لم يمض هؤلاء بدعواهم للسماح لعسكر مصر بإطلاق اللحي تأسيساً بالرسول صلعم، إلى مطالبة قائد جيشها بأن يتردى برداء الحرب الذي كان يرتديه الرسول عليه أفضل الصلوات في بدر وأحد، أو خالد في اليرموك، أو المهلب في آسيا الوسطى. الجيوش في هذا الزمان نخوض حروباً تختلف

عن حروب الامس، ويتخذ فيها الجند سلاحاً غير سلاح الامس، ويرتدي السالح (المسلح) فيها أردية يختلف فيها رداء البر عن رداء الجو، كما يختلف رداء الجو عن رداء البحر. حمداً لله أن انبرى لهؤلاء مفتي مصر على جمعه ليقول: «ليس من الحكمة، ونحن نعاني إنفلتاتاً أمنيّاً وتراجعاً إقتصادياً أن نجعل من اللحي مشكلة».

### الفتاوي والميل عن الاعتدال

ونحن في باب الفتوى نضيف أن غالية جديدة في السودان كادت بما تدعو له، أو تفتي به، تعطل العقل الجمعي وتدمر خلايا عقول من وقعوا تحت إسارها. هؤلاء هم الذين إن دفعوا يصدرون الأحكام، ليس فقط في حدود ما يعلمون أو ما هم مؤهلون للعلم به بحكم معارفهم ودربتهم، وإنما فيما لا يعرفون. شمل ذلك التأهيل والترشيح والتصويت في الانتخابات، وترحال رئيس الدولة خارج حدود السودان، والزّي المحتشم الذي ينبغي أن تلبسه المرأة أو يرتديه الرجل، والغناء والموسيقى، وتسجيل لاعبي كرة القدم من غير السودانيين، وكل ما اشتكل على الناس من أمور تكاد تخضع جميعها لمعايير ليست في علمهم، ولا ينبغي أن تكون، لا لقصور فيهم ولكن لعدم تربتهم عليها وحقهم لها. تلك معايير قد يكون الأدرى بها الطبيب، أو المهندس، أو القانوني المتمرس في القانون الدولي أو قانون البحار أو القانون الإنساني فليس كل القانون بيوعاً وحدوداً ورّبا. ولا شك في أن الدولة السودانية على علم تام أن ثمة فروقاً معرفية ومهنية تميز بين عامليها في أدائهم لما أوكلت لهم من واجبات، وعلى ضوء تلك الفروق ظلت توكل إليهم المهام. هذه المهام لا يمكن لأي دولة تسعى لأن تحتل مكانها بين الأمم عن جدارة أن تتركها للفريسيين الذين ينظرون إلى واقع اليوم بعيون الموتى، أو

للمتقحمين الذين يكادون لا يدركون طبيعة الدولة التي يتساعون لنصحها،  
ولا القوانين التي تحكمها.

دعنا نتناول نماذج من هذه الفتاوى الإعتباطية، وهي إعتباطية لأنها بنيت  
على إفتراض خاطئ هو أن الدولة السودانية دولة دينية وليست دولة مدنية  
تتخذ من الشريعة مصدراً من مصادر تشريعاتها. واحد من تلك الفتاوى،  
مثلاً، حكم بتحريم تصويت المسلم لمرشحي الحركة الشعبية بإعتبارها حزباً  
علمانياً مناهضاً للأديان. من حق هؤلاء أن يبغضوا الحركة بغضاً عاماً، وأن  
تبادلهم الحركة مقتاً بمقت. ولكن لا شأن للبغض والمقت بالحقوق المدنية  
للمواطنين التي يحكمها الدستور وتنظمها القوانين، وكلاهما وضعي.  
الهدف من الفتيا ليس التنفيذ عن غل وإنما هي الجواب عن مسألة شرعية  
أشكلت على فرد أو جماعة أو مؤسسة ملزمين بالإنصياع لفتواها. أو هل  
دار بخاطر أصحاب تلك الفتيا أن الحزب الذي يعنون هو حزب شارك في  
صياغة الدستور الذي يحكم البلاد، وأنه كان مسجلاً تحت قانون ساري  
المفعول، وأن رئيسه النصراني «العلماني» كان وقت إصدار الفتوى هو  
الرجل الثاني في سدة الحكم. وإن كان الغرض من الفتيا هو الإستفزاز أو  
الإبتزاز أولاً يصبح هذا عبثاً بالفتيا ومؤسساتها؟

فتوى أخرى أصدرها «علماء السودان» نصحوا فيها بمنع رئيس الدولة  
من السفر إلى خارج السودان حتى لا يرمي بيده للتهلكة. لو كان إنقحام  
العلماء في هذا الأمر من أجل المناجاة لكي يقي الله الرئيس من كل مكروه  
لفهمناه. ولو كان بهدف تسيير جموع المؤمنين لإعلان تأييدهم له - رغم  
أن هذا واجب تقوم به أجهزة سياسية تملك ما لا يملكه العلماء من وسائل  
التعبئة - لفهمناه أيضاً. أما أن يكون إنقحامها في الأمر والإفتاء فيه إبتناء  
على رأي شرعي ملزم، نقول «فلا إقتحم العقبة»، لأنها عقبة كأداء صعبة

المرتقى. قال «العلماء» - وهم ينهون الرئيس من السفر وكانهم يتمنون له ان يبقى في «بيت حبس»: على الرئيس أولاً ان لا يرتحل للخارج حتى وإن كان الخارج هو الشقيقة قطر. وثانياً أن لا يفعل هذا حتى لا يعرض نفسه للحكم عليه من جانب «نصارى» (المحكمة الجنائية الدولية) إذ «لا ولاية لكافر على مسلم». ثمة إشكالات في تلك الفتوى من بدايتها، الأول هو أن الموضوع يتعلق بسلامة الرئيس لا بشرعية محاكمته فذلك أمر سياسي بالغ التعقيد، وموضوع أمني أقدر الناس في الدولة لتقويمه وإسداء النصيحة للرئيس بشأنه، هم دبلوماسيو الخارجية واجهزة الأمن. هؤلاء لا يقومون بالإمور وفقاً لنصوص دينية لا مكان لها من الأعراب في هذا الموضوع بالذات، وإنما اعتماداً على تحليل سليم للمعطيات الموضوعية للقضية. الإشكال الثاني هو الحرج الذي أوقع المفتيون فيه أنفسهم عندما أحالوا ذلك الموضوع السياسي المعقد إلى موضوع يتعلق بولاية كافر على مسلم. ترى ماهي الفتوى التي كان سيصدرها أولئك العلماء لو إنتدبت المحكمة ثلاثة قضاة مسلمين لمحاكمة الرئيس؟

أكثر حرجاً من ذلك الوضع الافتراضي هو أن كل مساعي الدولة السودانية «المسلمة» للإنفكاك من ربقة «كفار» لاهاي تركزت في جهد يقوم بها الإتحاد الأفريقي، وغالبية من تصدى فيه للأمر من الرؤساء كانوا من «الكفار»: أوباسانجو النيجيري، ثابو أمبيكي الجنوب أفريقي، موقابي الزمبابوي وهلم جرا. يسعى هؤلاء الرؤساء «الكفار» جميعاً لإيجاد مخرج من مأزق المحكمة الجنائية الدولية هو أعمال مادة من لوائح المحكمة تبيع لمجلس الأمن تأجيل النظر في القضية ريثما يتمكن الإتحاد الأفريقي من إخراج السودان ورئيسه من ذلك المأزق الذي أوقعنا فيه إبتداءً مجلس الأمن. وإن كان في هذا العالم قلعة يتحكم فيها «الكفار»، ويفرضون عبرها إرادتهم

السياسية على العالم فهي مجلس الامن . رهط المفتين في السودان ابوا على أنفسهم التمييز بين ما هو سياسي وما هو ديني ، وجعلوا عمدة فتياهم في القضية رأياً حول ولاية الكافر على المسلم ربما كان صالحاً في زمان الماوردي صاحب «الأحكام السلطانية» ، ولكنه لا يصلح البتة في دولة تضم مجالس قضائها ، ومجالس نيابتها ، ودواوين الإدعاء فيها غير المسلم ، وتعيش في بيئة دولية تحكمها مدونات سلوكية أصبحت دستوراً ينظم التعايش السلمي بين الدول . المجتهد الوعي الذي يغفل هذه الحقائق يكشف عن مقتل ، والذي يتوهم القدرة على الإفتاء دون أن تكون له من المعارف والتجارب الدستورية والقانونية والاقتصادية والإستراتيجية الراهنة أجره ولا طوبة . ليتهم تمثلوا الشاطبي الذي سعى لحمل العلماء في زمانه على إستكناه قيم الدين في ذات الوقت الذي يسعون فيه للإحاطة على وجه الكمال بالعالم الذي يعيشون فيه حتى لا يتناكر عليهم الأمر أو يتشابه . فعند الشاطبي في موافقاته من الضروري إحاطة المجتهد بإصول العلم الذي يُطلب على وجه الكمال ، والقدرة على التعبير عن ذلك العلم باللغة التي يفهمها أهل الزمان ، ثم المعرفة بما يلزم عنه والقدرة على دفع الإشكالات الواردة عن ذلك . وأكثر ما يقع الإشكال عند نبو الأحكام على الواقع الذي يسعى المجتهد لتطبيق الأحكام عليه .

دعنا نتصور أن الدولة السودانية أصبحت عقب انفصال الجنوب دولة إسلامية على الوجه الذي يبتغيه أولئك العلماء الأفاضل ؛ ودعنا نفترض أن الدولة إستجابت لرغبتهم في إدارة الحكم وصوغ القوانين ومكنتهم لأجل ذلك تمكيناً كبيراً من مؤسسات الحكم والتشريع . ما الذي هم صانعون بقضايا الحكم التي تتواتر في أجنداث إجتماعات هذه المؤسسات : قضايا النهضة الزراعية ، قضايا العمالة والتعليم المفضي لسوق العمل ، قضايا التجارة في

فيها دول إسلامية أصبح لها باع طويل في الثقافة الرقمية، تحقيق أهداف الألفية في التنمية، قضايا العلاقات الدولية والإقليمية التي تلزمنا ليس فقط بالتعايش السلمي بل بالتعاون الوثيق مع النصارى والمجوس ودول مثل الصين تحسب الدين أفيوناً للشعوب. كل هذه الأمور ظل يتصدى لها اليوم، كما كان يتصدى بالأمس، المهنيون السودانيون وفيهم المسلم والأجنبي عن الاسلام، كل واحد منهم يحسب دربته في مجال تخصصه.

الصمت عن دعاوي هذه الغالبة وعن تقحهما في مجالات لم تؤت فيها من العلم شيئاً يقود إل متالف ما أغنانا عنها، بل يفتح شهية هؤلاء لإقحام انفسهم بلا روية في أخص أمور البشر. فبآخره أخذ نفر من هؤلاء يوغل في أمور تتعلق بالذوق رغم أن الذوق حاسة تختلف عند الناس في التمييز بين الاشياء كان ذلك في طابعها الطعمي: حلاوة أو مرارة، وبرودة أو سخونة، أو المعنوي الذي يتمثل في إنبساط النفس أو إنقباضها عندما ترى أو تسمع أو تلمس شيئاً ما. بهذا المعنى تحكم الذوق إعتبرات فسيولوجية وباثولوجية ونفسية تجعل منه أمراً في غاية الخصوصية لا يسعى للتحكم فيه إلا جاهل بطباع البشر أو طفيلي ممعن في الطفيلية. نقول هذا بعد أن نمي إلى علمنا أمر الحملة التي قادها بعضهم لإيقاف بث قناة النيل الأزرق لبرنامجها الغنائي المعروف «أغاني وأغاني»، والذي ظلت القناة تبثه في شهر رمضان. حقاً لا نملك أن ننكر على من لا يطربه الغناء، أو يبهجه الجمال، أو تستريح نفسه للموسيقى، أن يشيح بوجهه عن كل هذه المباهج، ويتجه بناظره أو يرخي سمعه لما يفيض السرور على نفسه. ما ننكره هو أن يقول قائلهم أن الغناء أو الموسيقى تلهي الناس عن عبادة الله أو هي رجس من عمل الشيطان فأجتنبوه. ننكر ذلك لأنه يجعل من الإسلام ديناً جهماً عابس الوجه، وليس



هو كذلك. أيا ن إتجه ذلك القائل بذائقته فأمره لا يشغلنا، ما يشغلنا هو أن تلقى مثل هذه الأفكار المتجهمة من يؤيدها في بلد يطرب كبارها وصغارها للفن ويهتزون طرباً به، كما يمنح نظام حكمه قلادات التكريم لأهله.

نستمح القارئ الإذن لنسترجع ما كتبناه قبل عقد من الزمان عند إعتداء واحد من أعداء فن العناء على فنان شاب هو خوجلي عثمان. قلنا يومها ان لحجة الإسلام الغزالي رأي في الغناء لا يسر من ينكره من «علماء» زماننا هذا. ففي سفره الكبير «إحياء علوم الدين» أفرد الإمام الغزالي باباً كاملاً أسماه باب «آداب السمع والوجد» لأن الغناء عنده «يثمر الوجد في القلوب». يقول أبو حامد في الغناء: «أعلم أن قول القائل السمع حرام معناه أن الله يعاقب عليه وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل، فمعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس على المنصوص ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس. وقوله تعالى «إن أنكر الأصوات لصوت الحمير» يدل مفهومه على مدح الصوت الحسن. ولو جاز أن يقال إنما ابيح بشرط أن يكون في القرآن «أي الترتيل» للزم ان يحرم صوت العندليب لأنه ليس من القرآن. وإذا جاز سماع غفل لا معنى له كصوت العندليب فكيف لا يجوز سماع تفهم منه الحكمة والمعاني الصحيحة». لم يقف أبو حامد في عند ذلك القياس الرائع بل أتبعه بتحليل نفسي لا يقل روعة حول الفطرة الطبيعية التي جبل الله عليها الناس. قال «من لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلاظة الطبع وكثافته عن جميع البهائم فهي تتأثر جميعاً بالنغمات». ولأمير المؤمنين المهدي وصف لمن سعى للحيلولة بينه وبين مجالس الغناء لا يسعد، هو الآخر، أعداء الفن هؤلاء. كان المهدي يتسمع ندماءه من وراء حجاب ثم قرر أن يبرز عليهم. وعند بروزه سعى أحد رفاقه للحيلولة دون ذلك فقال له المهدي: «إليك عني يا جاهل. إنما اللذة في مشاهدة السرور».

المهدي لم يكن هو الخليفة الوحيد الذي إستجد الغناء فقد أورد صاحب الاغانى فصلاً كاملاً في كتابه الذي ضم أربعاً وعشرين مجلداً فصلاً كاملاً اسماء «الغناء وصنعتة عند اولاد الخفاء».

من جانب آخر، لم تلجم الإمام ابن حزم متنوع المواهب مباحثه في التوحيد والفقه عن الكتابة في عشق الجمال. فصاحب المحلى هو أيضاً صاحب الطوق (طوق الحمامة). ومن هواة شعر العشاق الحبر عبد الله ابن عباس الذي كان يفرد في مجلسه في المسجد المكي يوماً للتفسير، ويوماً للمغازي (التاريخ)، ويوماً للشعر. في ذلك المجلس كان ابن عباس ينصت إلى شاعره المفضل سلطان العاشقين عمر بن ابي ربيعة. وذات يوم وفدت إلى مجلسه جماعة تنشد العلم فإنشغل عنهم بعمر. قال له نافع بن الأزرق: «يا ابن عباس نضرب أكباد الإبل من أقاصي البلاد لنسألك عن الحلال والحرام فتثاقل عنا ويأتيك غلام مترف من سفهاء قریش لينشدك فتصرف عنا. فما كان من ابن عباس إلا أن طلب من هذا السفیه المزعوم (عمر بن ربيعة) أن يعيد قراءة قصيدة «أمن آل نعم أنت غاد فمبكر» حتى أتى إلى آخرها ثم قال: «أنا نستجيدها، والله لم نر به سفاهة».

وإن كان العهد قد طال بزمان ابن عباس وابن حزم وأمير المؤمنين المهدي فعلى قريب عهد كان على رأس رعاة الغناء في السودان الإمام عبد الرحمن المهدي الذي تبنى في عهده من شعراء الغناء ومنشديه: ابا صلاح، سيد عبد العزيز، عبيد عبد الرحمن، إبراهيم العبادي، خالد عبد الرحمن أبو الروس، كرومة، سرور، وإبراهيم الكاشف. نظم أبو صلاح في مدح الإمام أكثر من قصيدة في مناسبات عدة مثل عيد الأسرة وعيد الفطر، كما نظم سيد في مدح الإمام وفي الإحتفاء بالمناسبات العامة والخاصة الكثير من قصائده، ومن الأخيرة قصيدة يابت ملوك النيل التي نظمها في مناسبة زفاف إحدى

بنات الإمام، واديت في حفل كان الإمام من بين حضوره. قمة الاحتفاء بالإمام الذي يرعى الفن كان حفلاً بهيجاً نظم بدار الرياضة بأمدردمان بمناسبة عودته بعد رحلة علاجية في سويسرا أشرف عليها فنياً إبراهيم الكاشف وقدم فيها للمرة الأولى فناً ناشئاً أصبح له شأن كبير هو محمد وردي.

كان ممن يعشقون الفن ولا يستحيون عن الجهر بإعجابهم به الشيخ العارف قريب الله أب صالح. ونستميع القارئ العذر مرة أخرى لنسترجع ما كتبناه يومذاك عن موقف ذلك العالم الثبّت، أي صاحب الحجة التي يوثق بها، من الغناء. يروى عن الشيخ العارف بالله أنه كان يجلس في خلوته يناجي ربه فحمل إليه النسيم صوتاً ممتلئاً أشجاء. صاحب ذلك الصوت كان يشدو: «يا ليل أبقى لي شاهد» فأمر بأن يحضر إليه ذلك الشادي الصديح لينشده ما كان يتغنى به. وصف الراحل العظيم على المك ذلك الحال البهيج بقوله: يبدأ الحفل والهواء ينشر الصوت في تسفاره الأبدى يشي به ويحرك العشاق فيبتهجون بإرشاد الهواء إلى موضع الحفل . . . . . كان ذلك شأن كرومة، هبة السماء لهذا الوطن» الشيخ قريب الله الذي عاش ورحل في هيللة الذكر لم يكن يطرب للغناء لهواً فهو القائل: «واكفنا شر الملاهي وأهدنا سمرح الطريق» ولكنه، كحجة الإسلام الغزالي، كان يؤمن بأن ليس هناك نص أو قياس يحرم السماع. ولا يخامرني شك في أن الشيخ العارف كان يطرب من دواخل نفسه طرباً معنوياً لا يدركه إلا أهل الأسرار. أو ليس هو القائل:

موائد إحسان يضوع لها نشر

وحضرة إيقان جلابيبها الستر

وصدح حمامات وتغريد بلبل

بروض أنيق فيه يبتسم الزهر

وانس نديم لا يمل حديثه  
وشرب مدام طاهر كأسها بكر  
ورنة عود تمنح الحبر سكرة  
لفهم معان لا يطاق لها صبر

عدم إلفة هؤلاء الفضلاء بالفن والغناء والشعر والحب والجمال، رغم الحديث القدسي «إن الله جميل يحب الجمال» لا يمكن أن يكون مبرراً لفرض العبوس والتجهم على بقية عباد الله. من حق الذين لا إلفة لهم بالفن والغناء أن يلوذوا بصوامعهم وأن يسعدوا يتجهمهم، وليتهم فعلوا ما فعله بشر بن الحارث عندما رأى أهل بغداد في عهد إبي حنيفة والصاحبين ينعمون، مع إسلامهم، بالشعر والفن والغناء فقال: «بغداد ضيقة على المتقين». ضيقوا بحسبانكم متقين ما شئتم أن تضيقوا على أنفسكم، ولكن أوسعوا على بقية المسلمين.

الغلو بإسم الدين لم يقف عند السياسة والفن والغناء، بل إمتد إلى إستهداف النساء بإسم الدين بصورة لا تتفق مع الشرائع، ولا تتماشى مع الدستور الذي نحتكم إليه، ولا يجتمع على أمر واحد مع المواثيق الدولية التي ترعى حقوق الإنسان. فثمة فهم شائع في مجتمع هؤلاء الغلاة يكشف عن نظرة خاطئة للمرأة، ولا نقول يُعبر عن رغائب خفية تخامر النفوس. هذه النظرة التي قد يكون لها مكان في عالم الجنس، لا في عالم النوع، تتمثل في النظرة للمرأة كأُنثى لا كإنسان له كامل الحقوق التي للرجل وعليه كامل الواجبات التي عليه. أولوا القوة والبأس من الذكور هؤلاء عليهم ان يستذكروا أن من النساء من كان لها القول الفصل بين الرجال مثل ملكة سبأ «قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد، والأمر لك فأنظري ماذا تأمرين».

حقاً، أن أكثر ما يدعوا له أولئك الدعاة حول المرأة هو محال ما يات به نص شرعي قاطع، أو تبرره مصلحة مرسله، وإنما هو إنحياز لعادة يستمر أونها بلا جهد، أو إمثال لفهم للنصوص لا يخضعونه لإجتهد. وحينما يصبح الفهم السائد للمرأة هو أنها الأنثى التي يفتحها الذكور يصبح المجتمع في أزمة. يخيل إلى أن الكثير من الممارسات التي تستهدف النساء لا تأخذ في الاعتبار هذه البديهية حول المرأة باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من رأس المال الاجتماعي للأمة، وبحسبانها أيضاً الأم والأخت والخالة والعمة ورفيقة الدرب في الحياة والزميلة في العمل و بنت الجار الجنب. وفي الدين الذي نزع الإستمساك بنواحيه، ما يلزمنا بالحفاظ على أعراض كل هؤلاء. ليس في التعبير عن ذلك أبلغ من رسالة الإمام على لقواده عند إبتعائهم للقتال. في تلك الرسالة سن إمام العادلين دستوراً للتعامل مع الأعداء في دار الحرب، أخرى بأن يطبق على المناصرين في دار السلام والإسلام. قال الإمام لمقاتليه: «لا تقاتلوا قوماً حتى يبدأوكم، فإذا هزمتموهم فلا تقتلوا مذبذباً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تكشفوا عورة، ولا تمثلوا بقتيل. وإذا وصلتكم إلى رحال القوم فلا تهتكوا سراً، ولا تدخلوا داراً إلا بإذن، ولا تهيجوا امرأة بأذى وإن شتمت أعراضكم وسبت أمراءكم وصلحاءكم». الذين لا يباليون بهتك أعراض الناس بدعوى تطهير المجتمع بأسم الدين يقولون الدين ما لم يقل. ثم أوليس في تقاليدنا ما يحض على توقيف المرأة ورعايتها؟ أو لسنا نحن الذين تنادي فتياتنا الشباب عندما يدلهم الظلام قائلات: «طلعت القمر، الليل يا عشاننا تودينا لأهلنا، يسألوك عننا». بعيداً عن دعاوى الإنضباط المجتمعي الزائفة، وبعيداً عن الإستغلال الشائه للدين، فإن العجز عن إدراك القيم الاجتماعية التي ظلت تضبط تعامل الفتيان مع الفتيات والرجال مع النساء وتحض على الستر لا يعبر إلا عن فتور في النخوة.

الأفكار المتطرفة المنسوبة للدين لم تقف عند الفتاوي الموسمية، وإنما تسربت أيضاً إلى حيث يمكن أن تدمر خلايا العقول. دعونا نتناول، مثلاً، مقرر دراسي مفروض على طلاب الجامعات هو الثقافة الإسلامية. عندما يسمع المرء تعبير ثقافة يتجه تفكيره إلى ما أسمىه الفضاء الإسلامي الحضاري الرحيب الذي تلاقت فيه الثقافة الإسلامية مع الثقافات الأخرى فغذتها وتغذت منها. كما يتجه لنطاقه الأخلاقي الواسع الذي يحض على العفو والمعروف وحسن الصنائع مما ينبغي أن يستهدي به الحاكم قبل المحكوم، والمعلم قبل المتعلم. ليس في ذلك الكتاب الذي يهدف إلى نشر «الثقافة الإسلامية» شئ مما جاء به الغزالي وأبن رشد وابن طفيل عن ما بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة من إتصال، ولا من المباحث الفلسفية لأبن سينا، أو عن المدينة الفاضلة للفارابي، ولا تجد فيه شيئاً عن جدل المعتزلة في فترة كانت تمثل العصر الذهبي للحضارة الإسلامية في المشرق، أو عن المباحث الكلامية التي كانت تدور في المساجد التي كان يتعاقب عليها الحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، كما ليس فيها من حديث حول مقاصد الإسلام غير شرح كاريكاتيري لما أورده الإمام الشاطبي.

حقيق بنا أن نتمكث قليلاً عند ذلك المجتهد الغرناطي الفهم الذي بنى كل احكامه على كليات شرعية لا على أفرادها الجزئية، وعلى أصولها لا فروعها، وعلى عقلياتها لا شرعياتها، وعلى ما تجلبه للناس من مصلحة مستهدياً في ذلك بشيخه مالك إمام دار الهجرة. هذا الفهم الكلاني للدين هو الذي مكنه من أن يجعل الأحكام مواكبة لمطالب العصر وفي ذلك قال: «إني والله الحمد لم أزل منذ فُتق للفهم عقلي، ووجهه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقصر منه على علم دون

علم، ولا أفردت من أنواعه نوعاً دون آخر، حسبما إقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة (القوة والقدرة) المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لحاجه خوض المحسن للسباحة» بسبب من ذلك عانى أيما معاناة ممن ضاقت فهمهم عن إدراك مقاصده. وعن هؤلاء قال:

**بليت يا قوم والبلوى متنوعة**

**بمن اداريه حتى كاد يُرديني**

**دفع المضرة لا جلب لمصلحة**

**فحسبي الله في عقلي وفي ديني**

حسبنا الله جميعاً في عقولنا وديننا.

وعلى كل، فالضعف في ذلك الكتاب غير المنير لم يكن فقط في إختزاله الشائه للإسلام، بل أيضاً في جنایاته على المجتمع المعاصر حيث شاء مؤلفو الكتاب أن ينتقوا من بين كل ما يدرسون للطلاب من الأفكار المعاصرة موضوعي العلمانية والديموقراطية. يقول الكتاب عن الأولى أنها فكرة نبتت في بيئة غربية، وهذا صحيح. كما صحيح أيضاً أن البنسلين والانسولين، والسيارة، والطائرة، والمذياع، والهاتف الجوال، والكهرباء قد إستنبتت في بيئة غربية. ثم يمضي الكتاب للقول أن العلمانية تفسح المجال للإلحاد وتقود إلى التفسخ والفساد والإنحلال، ولا تُحرّم الردة فالمرتد تجب إقامة الحجة عليه وإستتابته حتى يعود إلى حظيرة الإسلام. وكأن حظيرة الإسلام هذه تشمل فرنسا العلمانية وتشمل الهند والصين.

العلمانية ليست رديفاً للإلحاد كما ليست هي إنكار للدين بقدر ما هي رفض للتدخل المأسس للدين في السياسة. مأسسة الدين ظاهرة مسيحية تجلت في إضفاء قدسية على المؤسسات الدينية جعلت منها الأمر والناهي الذي لا يخضع للحساب. وعلى وجه التحديد تعني بروز كهنوت يسيطر

على القضاء العمومي ويقضي في أمور الدين والدنيا معازماً أنه في  
تسييره لكل هذه الأمور يعمل بموجب تفويض الهي . بهذا الفهم لم يعد  
الناس مواطنين في دولة الكهنوت لهم حقوق مدنية وعليهم واجبات وإنما  
رعايا . هذا هو الإطار التاريخي لبروز العلمانية كتطور طبيعي ونقله نوعية  
من عهد الكهنوت المتأله إلى عهد المواطنة وفق ما أقرته الثورة الفرنسية في  
إعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م . فالعلمانية، شأنها  
شأن الديمقراطية والإشتركية والعدالة الاجتماعية، أضحت فكرة عابرة  
للقارات والعصور .

أما الزعم بأن العلمانية، بطبيعتها، تقود إلى التفسخ والانحلال والفساد  
فقول مردود إذ إن هذه المناقص قد تتفشى في دولة علمانية، كما قد تشرى  
وتتعاظم في دول تلتزم أنظمتها بالأديان . هي أيضاً أمور نسبية حسب  
إختلاف المراجع التي يستدل بها عند إصدار الأحكام . ومع تقديرنا للرغائب  
الطامحة لأولئك العلماء كيما يعم الإسلام كل المعمورة، نخشى أن نقول  
أن مثل هذه الأحكام لا تخدم ديننا في شيء لأنها تباعد بينه وبين من يسعى  
السعاة إلى إيلافهم من غير المسلمين . دعنا ننتقي دولة علمانية واحدة هي  
فرنسا، ليس فقط باعتبارها دولة علمانية، بل لأنها أولى الدول التي نص  
دستورها على علمانية الدولة . ففي خلال العقود الثلاثة الماضية تعرض  
الان جوبيه رئيس وزرائها بين ١٩٩٥ - ١٩٩٧م ووزير خارجيتها الحالي  
للإدانة في ديسمبر ٢٠٠٤م بتهمة سوء إستغلال موارد الدولة إبان عمله في  
بلدية باريس . تعرض أيضاً للإدانة رولاند دوماس وزير خارجيتها على عهد  
ميتران في الفترة ١٩٩٣م - ١٩٩٥م بتهمة قبول الرشوة من إحدى شركات  
البتروك، ويتعرض الآن رئيسها السابق جاك شيراك، بعد رفع الحصانة عنه،  
للمحاكمة بتهمة الفساد وإستغلال النفوذ . وإن كان الفساد أمراً وبيلاً فما



قول الأشياخ في تفاقمه في دول لا تلتزم العلمانية التي «تقود إلى الإنحلال والفساد»؟ لهذا، أو ليس الأقربون هم الأولى بالمعروف والهداية؟.

القول بان العلمانية رديف للإلحاد قول مردود أيضاً، فدول أوروبا الغربية دون إستثناء هي دول علمانية إلا أنها أيضاً تضم أحزاباً تنسب نفسها إلى المسيحية: إيطاليا، ألمانيا، بلجيكا. كما ليس في تاريخ الدول الأخرى التي جاهرت بالعلمانية ما ينبي بأنها حرمت الأديان على أهل الملل، أو حالت دونهم ودون ممارسة معتقداتهم. هل اقرب إلى العدل والنصفة الذين يطاردون اهل الديانات الكتابية في ممارساتهم لطقوسهم الدينية، وفي إحتفائهم بأعيادهم الموسمية، أم الهند العلمانية التي إنتصرت للمسلمين في قضية الجامع البابري الذي إعتدى عليه غلاة الهندوس. فبعد تحقيق دام سبعة عشر عاماً أصدرت المحكمة الهندية حكماً جاء في ١٠٢٩ صفحة أدانت فيه إعتداء الهندوس وإنتصرت فيه للمسلمين على الغلاة من أهلها الذين دمروا المسجد. شملت تلك الإدانة رئيس وزراء الهند أتال بيهاري فاجبي لصمته على ذلك الإعتداء. قالت المحكمة:

«جزء كبير من المجتمع الهندي يرى ان هدم المسجد المتنازع على ملكية ارضه بين المسلمين وبين الذين يزعمون أنه كان جزءاً من معبد رام هو أكبر كارثة في تاريخ الأمة، وفي تاريخ الإنسانية، كما يمثل إنتهاكاً مريعاً لقواعد الحكم السليم، والعلمانية الهندية، وسيادة حكم القانون».

إضافة إلى ذلك فإن الذين يصمون العلمانية بتحريم الأديان هم أقل الناس إحتراماً للأديان الأخرى، كان ذلك في السماح لأهلها بإنشاء دور عباداتهم، أو ممارسة العادات التي لا تحرمها أديانهم. أولئك لا يلقون بالاً للأديان الأخرى إلا عندما يحملون على ذلك، ولهم في كتاب الله الحمال ذي الوجوه متسع. فهؤلاء لا يذكرون وحدة الأديان إلا عندما تلقى بهم

الضرورت في مؤتمرات حوار الحضارات مع أرباب العقائد الأخرى فيتكفرون  
قوله تعالى: «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل  
وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من  
ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون»

إمعاناً في خلط الأمور مضى الكتاب لإيراد أسماء من زعم أنهم من كبار  
علمانيي العرب والمسلمين: أحمد لطفي السيد، قاسم أمين، طه حسين،  
عبد العزيز فهمي، جمال عبد الناصر، سوركانو، أتاتورك. في مقدور أي  
باحث متربص أن يجد مأخذ عديدة على هؤلاء الرجال الشوامخ، ولكن  
بالقطع ليس من بينها الإنحلال والتفسخ. كما ذهب إلى وصف الديمقراطية  
بأنها «أحد صور الشرك الحديثة في الطاعة والإنقياد لأن الحكم في الإسلام  
لله وحده لا شريك له، في حين ترى الديمقراطية أن الحكم للشعب، كما  
ترى أن التشريع والقوانين والتحليل والتحريم حق الشعب وهذا شرك  
أكبر». الطبعة الرابعة من هذا الكتاب التي ننقل منها هذا التوصيف  
للديمقراطية صدرت في ديسمبر ٢٠١٠، وفي ظل دستور يقول في مادته  
الأولى أن السودان «دولة ديمقراطية لا مركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات  
وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان»، كما ينص في مادته السادسة  
على إحترام الدولة للحقوق الدينية لجميع أهل المعتقدات ويوكل التشريع  
لأجهزة بعينها: الجهاز التشريعي ورئيس الدولة. ثمة أمران، إما أن مؤلفي  
هذا الكتاب لا يلمون بالكيفية التي يحكم بها السودان، أو أنهم يخاطبون  
عالمًا من الإنس والجن يعيش في جمهورية الأمازون التي إستجاد في وصفها  
الساخر البريع الفاتح جبرة.

هذا المقرر المدرسي يفرض على الطلاب الجامعيين في كل الكليات  
والنجاح فيه عند الإمتحان شرط لزوم لتأهيل الطالب للتخرج، كان موضوع

دراسته هو الطب أو الهندسة أو الآداب أو القانون. ومن الواضح أن الهدف من تلك الدراسة ليس هو التوعية الأكاديمية بالثقافة الإسلامية، بقدر ما هو غسيل المخ ثم حشوه بخزعبلات باطلة إذ تتعارض حتى مع ما يدرسه الطالب في مناهج أخرى، وفي نفس الجامعة مما يقود إلى ما أسمىناه تدمير خلايا العقل. فطالب القانون - الأمس واليوم - يتلقى دروساً في القانون الدستوري حول الفصل بين السلطات، وسيادة حكم القانون، والإختيار الشعبي الحر للحكام والبرلمانيين المشرعين دون أن يقول له معلمه أن في ذلك شركاً أو عصياناً لأمر الله. وطالب العلوم السياسية مازال يتلقى عن معلمه أفكار رسطاليس وأفلاطون تماماً كان علماء المسلمين ببغداد وقرطبة يُدرسونها ويتدارسون حولها. ورغم إشتداد أوار الخلاف بين العلماء الثقة يومذاك حول حجية الدين والفلسفة لم يذهب واحد منهم إلى نعت فلسفة يونان بالأفكار الوثنية بل أطلقوا عليها أسم الحكمة. هكذا كان الحال في محاورات الغزالي وابن رشد أو مقاربات أبي نصر الفارابي بين آراء رسطاليس وأفلاطون في كتاب اسماء: «في الجمع بين الحكيمين»، ولم يقل بين الوثنيين.

أما طالب الآداب فما زال يدرس مؤلفات الإستاذ العميد طه حسين المنسوب إلى العلمانية، وعلمانياً كان طه حسين أم لم يكن، فسيظل هو الأديب الذي لا يُحرم من قراءة إنشائه الأدبي، ومؤلفاته في التاريخ، ونقده للشعر، وتراجمه للأقيال من الكتاب، إلا مبخوس حظ. إن تعريض الطالب لكل هذه المؤثرات المتناقضة في نفس المعهد لن يقود إلا لواحد من شيئين تدمير خلايا عقول الطلاب، أو تدميرهم معنوياً بتحويلهم إلى منافقين يُظهرون غير ما يبطنون، ويخفون الكفر ويعلنون الإيمان. وإن كانت الرواية الشائعة تقول أن نصف من أطلقوا لحاهم في السودان قد فعلوا ذلك إلزاماً

بسنة محدثة هي «دعوني أعيش»، فلا عجب ان قبل الطلاب ومعلموهم عن رضى بهذا الخربشة الأكاديمية عملاً بسنة: «دعوني أخرج». وما يمثل هذا الإسلوب أرز الإسلام إلى المدينة. أو ترى إلى أين إنتهت تلك الغالية بالإسلام غفر الله لنا ولهم.

## فقهاء السلطان

الكهنوت، كما سلف الذكر، ظاهرة غريبة على الإسلام حتى بروز ما يسمى برجال الدين في العهد الأموي، وهي ظاهرة إستفحلت في العهود التي تلت. تلك الظاهرة لا تمثل، على أي وجه من الوجوه، إمتداداً للإسلام في عهده الراشد وفي ضحى الإسلام الزاهر. ففي فجر الإسلام كان كل مسلم رجل دين يحق له الإجتهد، بل تجوز له تخطئة الحاكم. وكان الحاكم يقبل الرأي الأصوب في تواضع جم؛ ولعل العلماء المفتين يعرفون - وهم سادة العارفين - أن ذلك حق أباحه أمير المؤمنين لامرأة من عامة الناس صوبت حكماً له فقال: «أصابتم امرأة وأخطأ عمر». إستشار تلك الطائفة من «رجال الدين» بالإفتاء في كل شئ، وإضفاء قدسية على أحكامهم يصبح معها رفض تلك الأحكام زندقة إن لم يكن كفراً بواحاً، هو، في جوهره، تمثل لبدعة الكهنوت المسيحي التي إستنها البابا أنوسنت الثالث (Innocent III) في عام ١٠٦٦ فيما عرف بإعلان روما. في ذلك الإعلان أضفى البابا على نفسه قدسية صار يلقب بعدها بـ «الأب المقدس». في إحصاء صفات وإختصاصات الأب المقدس قال الإعلان: يضع القوانين، لا يذنب أو يأثم، ليس لأحد أن يحاكمه، لا يجوز الإعتداء على من يحتّمى به، ثم هو وريث يسوع الذي يقبل كل أمراء الأرض قدميه». في تلك الدعوى العملاقة كذب وتجديف، فالرجل الذي يفرض على أمراء الأرض تقبيل قدميه لا

يمكن أن يكون وريثاً ليسوع الذي كان يجلس على الأرض ليعسل أقدام  
المجذومين. ولعله من المبالغة بمكان أن نقول أن مفتيينا قد بلغوا في دعاواهم  
ما بلغه إنوسنت الثالث، ولكن عندما تذهب طائفة من الناس في أي بلد من  
بلاد الله، ناهيك عن بلد تتعدد دياناته وتنوع ثقافته، لترفع شعارات ترفض  
التسامح مع الآخر ذي الرأي المخالف، وتعمل على إخضاع العقل لسيطرة  
الدين وهي تعرف جيداً أن الدين لا ينطق بنفسه وإنما ينطق به الرجال،  
وتوحي بأنها وحدها هي المكلفة بإقامة شرع الله على الأرض، وتقرر  
فيما يلبسه المسلم وما يسمعه المسلم، ثم تجاهر بأن كل من يرفض ثوابتها  
وفرضياتها ودعواها هو إما كافر أو زنديق، يصبح الخيط المميز بين غلواء  
وغلواء خيط رفيع. وعلنا نضيف أن الذين يسبغون على أنفسهم وأقوالهم  
قدسية ليضلون عن المحجة بقدر تجاهلهم لنفي رب العباد العصمة لرسوله:  
«قل إنما أنا بشر مثلكم»، كما يتكبرون الطريق كلما توهموا الإسلام شكولاً  
ومظاهراً دون أدنى تيقظ لجوهره ألا وهو العدل. ليتهم مرة أخرى تذكروا  
قول إمام أهل السلف ابن تيمية: «إن الله لينصر الأمة الكافرة العادلة على  
الأمة المؤمنة الظالمة».

يتساءل المرء، إذن، لماذا أثر الإسلام السياسي السوداني صاحب المشروع  
الحضاري القائم على احترام تنوع أهل السودان الذين خلقهم ربهم شعوباً  
وقبائل لتتعارف وتتألف لا لتتعارك وتتناكف، والذي يلتزم في سياساته مع  
دول العالم الأخرى بكل المواثيق والعهود الدولية، والذي لا يجد غضاضة  
في توثيق عرى العلاقات مع دول كبرى مثل الصين ليس للدين مكان في  
نظامها السياسي ولهذا تقع في نطاق من أسماهم مؤدبو شبابنا في الجامعات  
بالملاحدة، وقبل هذا وذاك، الذي ينص في دستوره على حرية العبادة وفقاً  
لشعائر أي دين أو معتقد ويبيح لهم تدريس ذلك الدين أو المعتقد وتدريب

أو إستخلاف الزعماء الدينين المناسبين له حسبما تتطلبه مقتضيات ومعايير أي دين ومعتقد، ومراعاة العطلات والأعياد والمناسبات وفقاً للعقائد الدينية (المادة السادسة من الدستور). كيف لتلك الدولة أن تغض الطرف عن نشر أفكار تتعارض مع كل هذه الإستحقاقات التي يستلزمها الدستور، بل تتعارض أيضاً مع الممارسات الفعلية للدولة في تعاملها الخارجي. من أسهل الأمور أن يقول المرء أن الأمر كله نفاق في نفاق: القول شيء، والفعل شيء آخر، لأن النفاق ممقوت عند الله: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون». ومع ترجيحنا لأن في وسط الإسلام السياسي كثراً يؤمنون بأن للإسلام دوراً يؤديه في تكييف المجتمع، هناك أيضاً فيما بين أهله من يتناهمز الفرصة لتحقيق مأرب سياسي دون تحسب للنتائج المتوقعة، ناهيك عن النتائج غير المحسوبة. هؤلاء، في ظننا، قرروا ترك ساحات الدعوة، خاصة في المساجد، ومجالس الإفتاء للغلاة، طالما ترك لهم هؤلاء الحكم والسياسة. لم يفتنوا إلى أنهم بهذا الاتجاه يرتكبون خطأين في حق أنفسهم؛ الخطأ الأول هو ترك العلماء والمتعلمين يقولون الإسلام ما لم يقله، وهذه جناية في حق الدين. «أن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب. ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله». الخطأ الثاني هو طعن أهم أقانيمهم الفكرية في الخاصرة، ألا وهو الإسلام دين ودولة. هذا الموقف الملتبس يشبه إلى حد ما تجربة تاريخية لا يتمنى مسلم عاقل العودة إليها: بدايات الملك العضوض عندما أستقر رأي معاوية بن أبي سفيان على الإستئثار بالحكم لنفسه وآل بيته بدءاً بأبنة القاصر يزيد. قال معاوية لأهل الحجاز الذين أنكروا عليه تولية يزيد القاصر، بعد أن كفاه المغيرة بن شعبة أهل الكوفة، وكفاه زياد أهل البصرة: «أتركوا لنا الحكم وسنترك لكم الدين». هذا، بالطبع، قياس مع فارق كبير، فأهل الحجاز الذين

زعم معاوية انه سترك لهم الدين كانوا خياراً من خيار؛ ففيهم العبادلة  
الثلاث: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن جعفر بن إبي  
طالب وزد عليهم عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق. ولعل أشد ما يخشاه  
المرء أن ترك الحبل على الغارب في يد فقهاء لا يعيشون مع الناس في دنياهم  
ولا يعترفون بالعالم الذي يحيط ببلادهم، ولا يبالون أن يناطحوا الواقع  
من حولهم حتى وإن تكسرت قرونها، لن يجعل فقط من السودان دولة  
فاشلة، بل أسوء من ذلك سيحيلها إلى دولة الثقب الأسود (Black hole)  
الذي يبتلع المجتمع بأكمله. والثقب الأسود، كما يقول علماء الديناميكية  
الحرارية، هو نقطة اللاعودة التي تبتلع حتى الضوء.

هذه هي البيئة السياسية التي أنسدت فيها آفاق التغيير أمام كل راغب فيه  
او محمول عليه. فالهبة القومية إنتهت إلى كبوة قاصمة للظهر؛ والإسلاموية  
الجهادية أضحت معها كل مسلم متهماً بالإرهاب حتى يثبت العكس؛  
والصحوة الإسلامية بفكرها الإقصائي زادت الأوطان تمزيقاً؛ والفكر  
اليساري المتمركز لم يعد ذو موضوع بعد إنهيار كبرى تجاربه في العالم. وفي  
كل الحالات التي تولى فيها هذا التيار أو ذاك الحكم أصبح الطغيان الشمولي  
في رأي الناس إحتلالاً داخلياً؛ «وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على النفس  
من وقع الحسام المهند». لهذا يظل كعب أخيل الذي أقعد كل الانظمة  
الشمولية: الأمية، والقومية، والجمهوروية، والجملوكية (الجمهوريات  
الملكية الوراثية)، والعلمانية، وتلك التي نسبت نفسها للأديان، واحد:  
الإستئثار بالحكم وبالرأي، والفقدان الكامل للحساسية نحو الآخر  
والتي أصبحت سمة ملازمة لها تقارب التشوه المهني (occupational  
deformity) الذي يعاني منه الصناع وأهل المهن. من تعتريه هذه الحالة  
يصير، لا محالة، إلى التهوين من الآخر، إن لم يكن الإستهانة به. لا عجب،

إذن، إن أصبح الشعار الأكبر سموقا في التظاهرات هو لا للظلم والإستهانة، ونعم للعدل والكرامة.

في مطلع حديثنا حول التيارات الإسلامية في المشرق العربي أشرنا إلى ظاهرة التمسح بتجارب بعض الدول الإسلامية الناجحة مثل ماليزيا وتركيا. تجربتا الدولتين حقيقتان بأن يتملاهما المرء، لا باعتبارهما نماذج لنجاح دولة إسلامية (أي دينية) وإنما نجاح دولتين إتخذ أهلها الإسلام ديناً. أي رؤية غير هذه لتجارب هاتين الدولتين هي إما تدليس أو قراءة خاطئة للواقع فيهما. هذا هو نفس الخطأ الذي أوقع فيه الإسلاميون أنفسهم في خمسينات القرن الماضي حينما إعتبروا الباكستان نموذجاً للدولة الإسلامية، رغم أنها لم تكن كذلك، بقدر ما كانت دولة أنشأها القائد الأعظم محمد علي جناح ليستقر فيها مسلمو الهند. وكان جناح من أكثر قيادات حزب المؤتمر إيماناً بالعلمانية. ومن طرائف الأمور أن النائب العام الباكستاني باهوري قد أعلن في عام ١٩٥٣ عن جائزة لمن يفلح في تقديم نصوص من القرآن تجعل منه أساساً لدستور حديث إذ كان من رأيه، فيما هو جلي، ان ليس في القرآن ما يتوافق مع دستور الدولة الحديثة. يزيد من طرافة الامر ان يكون من بين من تقدموا بردود تدحض ظنون باهوري حول عدم قابلية الإسلام لإستيعاب تطورات الدولة الحديثة مفكر سوداني هو الأستاذ الشهيد محمود محمد طه في مقال نشر في صحيفة صوت السودان ١٩٥٣م.

سبق أن ابنا ما حققته ماليزيا من تطور مرموق في مجالات التعليم والتكنولوجيا وتهيئة الكوادر بانفتاح كامل على كل المعارف الإنسانية دون تمييز. فماليزيا لم تُضع الوقت في الجري وراء سراب التأصيل الإسلامي لكل شئ إذ أدركت أن لا حاجة للباحث لتنسيب علوم الفيزياء والكيمياء والارثماطيقا إلى الدين. إتجه قادة ماليزيا إلى توحيد البلاد إنطلاقاً من



الإعتراف بتنوعاتها العرقية والدينية والثقافية . فعلى رغم صغرها تضم ماليزيا أعراقاً مختلفة يتحدث أهلها بلغات شتى ويدينون بأديان عدة، منها الكتابي وغير الكتابي . وحسب آخر الإحصائيات يمثل الملاي ٥٠٪ من السكان، والصينيون ٢٥٪، والهنود التاميل ١٠٪ إلى جانب أقوام أخرى من ذوي الأصول البرتغالية . ومنذ بداة إستقلال ماليزيا حدد الجيل المؤسس للدولة بقيادة تنظيم الملاي الوطني المتحد (United Malay's National Organization) أهدافاً رئيسية للحكم على رأسها إزالة النتوءات والفوارق الإجتماعية بين مكونات القطر، الإرتقاء بمستوى المواطن، إنهاء الإعتماد على تصدير المواد الخام والتوجه إلى خلق قاعدة صناعية متينة، نشر التعليم والتدريب المهني، تطوير إكتشافات البترول والغاز مع تجنب عائدات الغاز والنفط ووضعها في صندوق خاص من أجل النهوض الشامل بالقطر، ثم فتح باب على مصراعيه للإستثمار الخارجي دون تفريط في الإمساك بمفاتيح التحكم في كليات الإقتصاد .

أما تركيا فلم ينجح فيها حزب العدالة والتنمية في تثبيت قدميه إلا بعد تخلصه من الإرث الثقيل الذي ورثه عن مؤسسه الخوجه (المعلم) نجم الدين أربكان . أول ما فعلته القيادة الجديدة للحزب كان هو النأي بنفسها عن الشعارات التي لم تكن تمثل في واقع الأمر إضافة إلى الإسلام أو دعماً للتطور الإقتصادي والإجتماعي بقدر ما كانت تبليب الافكار، وتثير الفتن، وتخلق جفوة مفتعلة بين الأتراك . ومن ذلك التاريخ إختفت شعارات «المساجد هي قشلاقتنا، وقبابها هي الخوذات التي تحمي رؤسنا، ومائدنها هي نصال رماحنا، والمؤمنون جنودنا» . تلك إهزوجة نظمها أردوغان ودفع ثمناً لنظمها عشرة أشهر خلف القضبان . التمسك بتلك الشعارات قاد إلى حل حزبين إسلاميين : حزب الرفاه في عام ١٩٦٦ وحزب الفضيلة في عام ٢٠٠١

رغم حصولهما على أكثر من نصف مقاعد البرلمان في الحالتين بدعوى أن الشعارات التي كانا يطرحانها تتناقض مع علمانية الدولة. لذلك قبل الحزب الجديد بالإطار الدستوري العلماني للدولة. كما لم يذهب إلى البحث عن أومية إفتراضية (أمة الإسلام)، بل كانت أولويته القصوى في السياسة الداخلية هي دفع النمو الإقتصادي والاجتماعي. وإزالة التشوهات الهيكلية في الإقتصاد. في ذلك حقق النظام نجاحات مشهودة إذ تراجع، مثلاً، معدل التضخم من ٤٠٪ في عام ٢٠٠٢م إلى ٨٪ في عام ٢٠١٠، ووفرت الدولة فرص عمل جديدة لمليونى مواطن، كما إرتفع معدل النمو متعدد المصادر (زراعة، صناعة، خدمات وليس من مصدر واحد كالنفط في الدول النفطية ومنها السودان) إلى ١١٪، وهو معدل يقارب ذلك الذي حققته الصين. لكل هذه الإعتبارات أصبحت تركيا اليوم تحتل الموقع السابع عشر في قائمة الدول القائدة في مجال الإقتصاد العالمى.

على الصعيد الخارجى كان أول ما توجه إليه إسلاميو تركيا إقامة علاقات مع كل الدول الواقعة في فضائها الحيوى الجغرافى على إختلاف أنظمة الحكم فيها بهدف تحقيق الأمن والمصالح المشتركة أو إزالة المخاوف التي ترسبت عبر السنين: سوريا، روسيا، العراق، إيران، بل أيضاً إسرائيل. وعبر البوسفور سعى إسلاميو تركيا بلا إستحياء إلى الانضمام للإتحاد الأوروبى بإعتبار أن في ذلك نفعاً وخيراً عميماً لأهله يتمثل في أسواق المال والعمل، وفرص التجارة، ومجالات التدريب والتعليم والتكنولوجيا المتقدمة. ورغم أن تركيا «الإسلامية»، تحتل موقعاً إستراتيجياً مفصلياً أكثر من ذلك الذي يحتله السودان، كما تملك من العدة ورباط الخيل الذي ترهب به «اعداء الله» في «فسطاط الكفر»، أكثر مما يملك مجاهدو تورا بورا لم تسع لأن تضع على رأس مهامها القضاء على «دول الإستكبار». في واقع الأمر حافظ حكام

تركيا الإسلاميون على وضع موروث قضى بأن يكون بلادهم جزءاً من ترسانة «دول الاستكبار»: حلف الأطلسي. كان في مقدورها أن تفعل ما فعله الجنرال ديغول عندما انسحب من الحلف إعتراضاً على هيمنة أمريكا عليه وحول مقره في باريس إلى جامعة باريس بورت دوفين، إلا أنها أثرت البقاء في الحلف، في ذات الوقت الذي حافظت فيه على إستقلالية قرارها داخله وظلت تعارض قراراته التي لا تتوافق مع رؤاها مثل فرض الحظر على إيران.

إنهما كتركيا الإسلامية في عظام الأمور لم يترك لها متسعاً من الوقت لسفاسفها مثل تعقب الفتیان والفتيات اللائي يتجولن على ضفاف البوسفور، أو تتبع أولئك منهم الذين يستمتعون - إن كان في ذلك إمتاع - بتدخين الشيعة في مقاهي اسطنبول، أو إلزام مذيقات التلفزيون بعدم الكشف عن شعورهن. من الخير، إذن، أن يعي الذين يتباهون بنجاح الدولتين بإعتباره نجاحاً للإسلام - وليس لدولتين مسلمتين - أن يعوا هذه الفروق أولاً، وأن يقتفوا ثانياً أثر الدولتين في إدارة شئون البلاد، طالما كان نجاحهما محط إعجاب. فبذلك المنهج في الحكم تمكن حزب العدالة والتنمية من تولي الحكم لعهدتين وإتبعهما مؤخراً بثالثة بعد أن حقق حداً أدنى من التواءم بين الإسلام الشعبي والعلمانية الكمالية، وبين القيم المعيارية للإسلام وتلك التي تواطأت عليها الإنسانية. ذلك الإنجاز، في جوهره، هو لبرلة للإسلام أي إضفاء طابع لبرالي عليه.

ولعله من المفارقات الكبرى أن إسلاميي مصر الذين ظلوا يتحدثون عن التجربة التركية بحسبانها تجربة «إسلامية» رائدة، أخذوا مؤخراً في إظهار العداء لتلك التجربة ولروادها عقب زيارة قام بها رجب طيب اردوغان إلى مصر في منتصف شهر سبتمبر ٢٠١١م. تلك هي أول زيارة له لمصر بعد

الثورة. في تلك الزيارة فاجأ الزعيم التركي إسلاميي مصر بحديث هز كل مسلماتهم، قال: «العلمانية لا تعني اللادين بل تقف على مسافة واحدة من كل الأديان. فالأشخاص ليسوا علمانيين وإنما العلمانية صفة تلحق بالدولة، فأنا مسلم يقود دولة علمانية». وسرعان ما أخذ بعض القادة الإسلاميين في التنديد بما قاله اردوغان والإيماء بأن ليس من حق أحد التدخل في شئون الآخرين. وعندما يستنكر الإسلاميون إجتهااد مفكر إسلامي كبير، بل مجتهد أفلح في ترجمة إجتهااده إلى إنجاز إعجاز إعترف به - بين من أعترف - حتى المستنكرين، يصبح الناس في حيرة. ومن الجلي، في حالة كهذا، أن ما يسميه المستنكرون ثوابت فكرية، ليس هو إلا تحجر فكري وضيق وعاء. فكيف بربكم يدعي البعض شمولية الإسلام وصلاحيته لكل الأزمنة والأمكنة ثم يزعمون أن ما يصلح لتركيا لا يصلح لمصر، وما يصلح لاوزبكستان لا يصلح للشام. ثم أن صح ذلك الزعم فكيف بهم يتكأكون في كلامهم وأحكامهم عند أفكار مجتهدة القرن السادس الهجري، ومنهم الفارسي والتركماني والأندلسي الهجين.

...

إخراج إلكتروني : ابوبكر خيرى

المحور الرابع

**الفجوة الجيلية**

○○○



## أصل المشكلة في السودان

الفجوة الجيلية ظاهرة عالمية، وفي هذا المحور نسعى للمقاربة بين الأحداث الراهنة في العالم العربي وبين تلك التي كانت تدور في ستينات القرن الماضي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. في الحالتين كانت الفجوة، في جوهرها، ظاهرة إقصائية، إقصاءً إقتصادياً وإجتماعياً وسياسياً في الوطن العربي، وسياسياً وفكرياً في دول العالم الأول. في الحالتين أيضاً تمثلت الفجوة في إنفصام تام على مستوى الفكر والوجدان بين الأجيال البازغة الفتية، والقيادات التي كانت تسيطر على مفاتيح التحكم في السياسة أو الإقتصاد أو توجيه الرأي العام. ضاعف من هذا الإنفصام إصرار أغلب القيادات في العالم العربي على تسيد الناس أبد الابد حتى طال الأبد على بُد. وحين قضت تقاليد السياسة في أوروبا والولايات المتحدة والهند من دول العالم الثالث أن يكون التبادل السلمي للسلطة هو الأساس، لم تقهر السنون، ناهيك عن المبادئ الدستورية، طموحات القيادات في تأبيد نفسها في السياسة والسلطان، بل زادت جشعهم إليهما. دعنا نأخذ فترة ستينات القرن الماضي كنقطة إستدلال. من تلك الفترة تبادل الحكم وقيادة الأحزاب عبر إنتخاب حر ما يربو على العشرة رجال ونساء في كل من بريطانيا، فرنسا، الولايات المتحدة، الهند، في الوقت الذي طاب فيه مقام الحكم والقيادة لواحد أو اثنين في الوطن العربي لم يتركاه إلا إلى القبر، ومنهم من

حسب الحكم إرثاً خاصاً يعقبه لابنائه، رغم أن الله وحده هو وارث الأرض وما عليها.

موضوع الفجوة الجيلية أحللناه مكاناً هاماً في خاتمة كتاب «قصة بلدين»، لا لسبب إلا ليقيننا أن تلك الفجوة - إن لم تزد - ستقود إلى تعميق الأزمة السودانية. جاء في الكتاب ما يلي: «يزيد الأمر التواء الفجوة الجيلية (generation gap) إذ أثبتت إحصاءات اليونسيف في نهاية القرن الماضي (١٩٩٧م) أن عدد من هم دون الثامنة عشرة في السودان بلغ ٤٠٪ من السكان (١٤,٢١٥,٠٠٠ من ٢٨,٠٩٨,٠٠٠ مليوناً). هذه الأرقام أكدها تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية الإنسانية عام ٢٠٠٢م إذ حدد عدد السكان في ذلك العام بواحد وثلاثين مليوناً ومائة ألف نسمة، وتوقع إرتفاعهم في عام ٢٠١٥م إلى اثنين وأربعين مليوناً وسبعمائة ألف نسمة مع بقاء حجم الفجوة الجيلية على ما كانت عليه. هذه التقديرات أثبتتها الإحصاء السكاني الأخير. تساءلنا يومذاك عما الذي أعدته أحزابنا في الشمال والجنوب لرعاية رأس المال البشري في هذه الدولة الفتية، ثم مضينا من بعد إلى القول أن هناك انفصلاً تاماً على مستوى الوجدان والفكر بين هذه الأجيال وبين القيادات التاريخية السياسية التي إستعمرت الماضي، وما أنفكت تُمني النفس بإستعمار المستقبل دون أدنى جهد من جانبها لدراسة خريطة المستقبل. خيال هذه الأجيال الجديدة، كما أوردنا في الكتاب، لن تلهمه «الحواديت» عن رفع علم الإستقلال، خاصة إن كان كل الذي نالته من ذلك الإستقلال هو الإنكسار الداخلي في وطنهم، والسير هائمين في طرقات عواصمه يلحقون الجراح. أكثر هؤلاء الشباب سعادة هو الذي منّت عليه دول «الإستكبار» بمأوى آمن فيما يسمى إعادة التوطين (resettlement)، أي إستقرار المقام بهم في وطن جديد بديلاً عن ذلك الذي كانوا يستظلون بعلمه المرفوع.



في الحديث عن السودان ينصرف الذهن في البدء للتعليم بمعنى التثقيف والتربية والتمهر، وليس فقط بمعنى التمدرس (schooling) من أجل الحصول على درجة علمية. التنشئة والتربية والتمهر هي القيمة المضافة للتعليم إذ هي التي تجعل من الطالب مواطناً صالحاً، وتؤهله للحياة مادياً ومعرفياً، وتجعله قادراً على الاعتماد على ذاته، وقبل هذا وذاك تبلور وعيه بالقيم السامية وضرورة إنعكاسها على سلوكه. ثمة معطيات لا بد من توفرها لكيما يحقق التعليم هذه الغايات؛ على رأس هذه المعطيات الإعداد الفني والصحي والمهني لمعاهد التعليم على جميع المستويات، إحكام الترابط بين العمليات التعليمية من الأساس وحتى المستويات العليا، التأهيل الجيد للمعلم والذي هو قطب الرحى في العملية التعليمية. ولعلنا، ونحن نتحدث عن الإعداد المهني والصحي لدور العلم نشير إلى تجربة خاصة إبان فترة عملنا القصيرة في وزارة التعليم في منتصف سبعينات القرن الماضي. خلال تلك الفترة حرصنا على التركيز على التعليم الجامعي بوجه خاص، ولهذا عكفنا على إنشاء ثلاث جامعات: جامعة الجزيرة، جامعة جوبا، معهد العلوم التكنولوجية (الذي أضحي فيما بعد جامعة السودان)، إلى جانب ضم كلية الإحفاد للمنظومة التعليمية الرسمية، وأقامة لجنة مستقلة لتمويل التعليم العالي تتولى تعبئة وإنفاق الموارد على ذلك التعليم بعيداً عن هيمنة وزارة المالية. وراء كل واحد من تلك القرارات كانت هناك إعتبارات سياسية أو تعليمية. ففي حالة جامعة جوبا كان الدافع هو إكمال إتفاقية أديس ابابا بتنفيذ قرار أصدره مؤتمر المائدة المستديرة يقضي بإنشاء جامعة في جنوب السودان وظل قابلاً في الأضابير دون أن تهتم الحكومات المتعاقبة بأمره، أو حتى أن تستذكره. وفي حالة جامعة الجزيرة أردنا بإنشائها أن يصاحب ما كانت تقدمه بجداره جامعة السودان الأولى

في المجال الأكاديمي، شي من التمهيد العملي التطبيقي. فمهما كان رأينا في ما قدمته تلك الجامعة العتيقة، إلا أنها ظلت جامعة صفوية تتقوى أثر جامعتي إكسفورد وكامبردج، لا جامعات «الطوب الأحمر» (Red Brick Universities) التي أنشئت في كبريات المدن الصناعية (ليفربول، ليدز، شيفيلد، برستول، مانشستر) ككليات هندسية في البدء بدفع من إتحادات العمال وبهدف إتاحة فرص التعليم العالي لأبناء الطبقات الدنيا، وجعل التعليم أكثر التصاقاً بالبيئة المحلية المحيطة به. تأكيداً لأهمية ذلك الدور قررت بريطانيا إنفاق ثلثي المنح التمويلية (grant funding) لتلك الجامعات. وعلى كل، فأهم ما يعنينا من أمر تلك الجامعات هو توفرها لنشر العلوم التطبيقية لا الأكاديمية، وربطها عضواً بالبيئة المحلية.

كلية الأحفاد للبنات ومعهد الكليات التكنولوجية أمرهما غير. فمن ناحية، ظل المشرفون على التعليم العالي في الوزارة والجامعة ينكرون على ذلك المعهد العتيق حقه في الدعم الرسمي بإعتباره مدرسة خاصة، وكأنه متجر يملكه أصحابه، لا منارة علم تبعث إشعاعها على أرض السودان شمالاً وجنوباً. حملتني لجانة الذين كانوا يلحفون علي بهذا الرأي على القول: «أنتم تتحدثون مع الشخص الخطأ، فأنا لست وزيراً للتعليم في مدارس حكومة السودان، وإنما وزير التعليم في السودان». أما معهد الكليات التكنولوجية (polytechnic) والذي كان يطلق عليه فيما قبل المعهد الفني حثنا على الإهتمام بأمره شيئان: الأول هو إعادة تأهيله للإرتقاء بكفاءته الأكاديمية في مجالات تخصصه: الهندسة، المحاسبة، الزراعة (بعد ضم معهد شمبات الزراعي إليه)، كلية الفنون الجميلة. الكليات متعددة الفنون (بوليتيكنك) معروفة في الحقل التعليمي منذ زمان في أوروبا والولايات المتحدة؛ ففي بريطانيا، مثلاً، تعد الكلية الملكية بكورنول ومعهد لندن متعدد الفنون

الذي انشئ في عام ١٨٣٨ م (تحول إلى جامعة وستمنستر في اوئل ستينات القرن العشرين) المعهدين الرائدتين في هذا المجال. لهذا سلكنا طريقاً سبقنا إليه بنجاح آخرون. الأمر الثاني هو إنهاء الأزمة المفتعلة بين خريجي المعهد وخريجي كلية الهندسة في جامعة الخرطوم. عن تلك الأزمة نجم صراع خفي، وفي جانب منه جهير، بين خريجي المعهدين حول الدرجات الوظيفية وما يتبعها من إمتيازات. فحين كان خريجو الجامعة يعينون بحكم الإجازة العلمية التي حصلوا عليها في الدرجة Q، كان رصفاؤهم في المعهد الذين يحصلون على الدبلوم يُسكّنون وظيفياً في درجة أدنى. ذلك الوضع، في واقع الأمر، جعل من الدرجة Q شهادة ميلاد طبقية تُضفي على حاملها هبة ووضعاً اجتماعياً معيناً أكثر منها رتبة وظيفية.

ولعل الذي فاقم من ذلك الوضع أن الدولة كانت إلى حد كبير هي المخدم الأوحد في القطر وأن عدد خريجي الجامعة السودانية الوحيدة كان محدوداً مما جعل من وظائف الدولة سوقاً حبيسة لتلك الجامعة. في ذات الوقت كان دور المعهد هو تخريج كوادر أساسية لا تستقيم صناعة البناء بدونها. ويقضي الواجب انه كلما جرى على لسان أحد ذكر المعهد الفني والهدف من إنشائه أن يستحضر إسم ميرغني حمزة فهو واحد من آباء التعليم الأفذاذ، بل كان أكثر من ذلك. ولي ميرغني حمزة في أول حكومة وطنية أنشأها الأزهرى ثلاث وزارات: المعارف، الزراعة، الري وترك ميسمه في كل واحدة منها. فمن مآثر الرجل إفتطانه لحاجة المجال الهندسي إلى مهارات لا يقوم العمران بدونها إلا وهي فن المعمار فابتعث إلى بريطانيا الجيل الأول من مهندسي المعمار (عبد المنعم مصطفى، هاشم عثمان، عبد الله حامد). إفتطن أيضاً إلى حاجة الزراعة إلى تطوير في مجال البستنة فابتعث إلى كاليفورنيا الجيل الأول من خبراء البساتين أحمد عبد الكريم بدري، تاج الدين البيلي وصحبهم. أما

في ميدان التعليم فقد كان من أكبر إنجازاته إنشاء المعهد الفني وتوليته بالرعاية لإمداد صناعة الإنشاء والتعمير بكوادر هندسية وسيطة يختل ميزان تلك الصناعة بفقدانها.

أعود على بدء لأقول، ما كان في مقدوري تحقيق ما أنجزت إلا بعون من رجال إفذاذ أظلم نفسي قبل أن أظلمهم إن أغفلت ذكرهم. فمن الزملاء في الوزارة أذكر جعفر محمد علي بخيت، عبد الرحمن عبد الله، زكي مصطفى، كما أذكر من المعلمين: علي محمد الحسن، علي عبد القادر، عبد الرحمن الطيب علي طه، محمد عبيد المبارك، نصر الدين أحمد محمود، السمانى عبد الله يعقوب، عبد الرحمن أبو زيد، عبد الله أحمد عبد الله، محمد عبد العال، علي النصري حمزة، أحمد الأمين عبد الرحمن. وإن كان هؤلاء هم اليد اليمنى التي استمددت منها العون في مجال التعليم العالي، فقد كان لهم أيضاً إضراب في ميدان التعليم العام إعتضدت بهم: محمد التوم التجاني، حسن أحمد يوسف، إبراهيم نور، إبراهيم شبكة، أحمد نمر، منصور حسن أمين، توفيق أحمد سليمان.

مهما يكن من أمر، إستقر بنا الرأي جميعاً حول التعليم العالي على أن لا نبدأ في إستيعاب الطلاب في الجامعات الجديدة إلا بعد إعداد المباني، وتهيئة المكتبات والمعامل، وإبتعاث الطلاب المرشحين لأن يكونوا أساتذة حتى يكتمل تدريبهم، وإعداد المناهج التي رؤي عند صياغتها توافقها، بل تفاعلها مع البيئة المحلية وقدرتها على الإرتقاء بتلك البيئة، كان ذلك في مجال الطب أو الزراعة أو الإقتصاد. وأحمد الله أن خلفي في الوزارة: دفع الله الحاج يوسف لم يحد عن ذلك الطريق، بل طور منه، حتى تم إفتتاح هذه الجامعات. وأن كان هذا هو بيت القصيد في هذه الرواية، إلا أن لهفتي وحرقتي تظل على الجامعة التي نشأت فيها، لا على تلك التي اسهمت في

إنشائها، لهفتي على جامعة الخرطوم التي أصبحت كثوب خرق إستطار فيه  
البلى، فهل لها من مغيث؟

أما الترابط بين مستويات التعليم الدنيا والعليا فأمر ضروري، أولاً لأن  
العملية التعليمية - كأى عملية يُراد بها إحداث أثر معين - لها مدخلات  
ومخرجات (inputs and out puts). ومتى ما كان المدخل رثاً، كان  
المخرج أكثر رثاثة. ثانياً أن التعليم مفاعل أساسي في تحسين مستويات الحياة  
وتقليص الفقر وتمكين الفرد من التوظيف الذاتي إن دعت الحاجة لهذا.  
ثمة علاقة عضوية بين ترابط التعليم في مستوياته المختلفة، ومخرجاته  
في المعارف والمهارات. خذ، مثلاً، رسوبنا في القاع في مجال التعليم بمعناه  
الأوسع، فمحو الأمية بين من هم في سن الخامسة عشرة أو أكثر لم يَطلْ  
إلا ٥٧,٨٪ من السكان، رغم أن محو الأمية هو الخطوة الأولى لإرساء  
قواعد التعليم المستمر. فالتعليم المستمر عملية طويلة المدى بالقياس إلى  
التمدرس والذي هو عملية محدودة المدى. ولا شك في أن أي مقارنة عابرة  
لإحصائيات الأمية في الوطن العربي كله، وليس فقط في السودان، هي، مع  
أسباب أخرى، من أهم عوامل تكريس التخلف. ففي ماليزيا تمكنت الدولة  
من تقليص الأمية إلى ٨٪ بين الرجال و١٤,٧٪ بين النساء، وفي الأرجنتين  
تدنت النسبة إلى ٢,٨٪ بين الرجال والنساء في حين بلغت في شيلي ٤,٢ بين  
الرجال و٤,٤ بين النساء. ولا شك في أن النسبة العالية للأمية بين النساء، في  
السودان على وجه الخصوص، قد فاقمت من التخلف لأن محو أمية رجل  
هو إزالة أمية فرد واحد، في حين يعني محو أمية المرأة الواحدة محو أمية  
أسرة كاملة.

منذ مطلع هذا القرن أخذ العالم عبر المؤسسات الدولية المختلفة يتبنى  
برامج كونية في التنمية المستدامة، حماية البيئة، حوار الثقافات، الحوكمة

الرشيّدة (good governance)، القضاء على الفقر، ومحاربة الفساد. وقد إستقر رأي خبراء التربية على أن التعليم هو المرتكز الرئيس لكل هذه البرامج، والحلقة الواصلة بينها، بل الأداة الوحيدة لإستزراعها في نفوس المواطنين منذ الصغر. هذه هي تحديات القرن الحادي والعشرين التي إن لم نعيها فستفوتنا دول أصغر وأفقر منا بكثير كما فاتتنا ماليزيا وكوريا الجنوبية في القرن الماضي. أهداف هذه الألفية كما حددتها اليونسكو هي أولاً، التعليم للجميع طوال العمر؛ ثانياً التنمية المستدامة والمحافظة على بيئة طبيعية نظيفة لمصلحة الأجيال الحاضرة وأجيال المستقبل؛ ثالثاً ديمقراطية كونية تلتزم كل عهود ومواثيق حقوق الإنسان؛ رابعاً سلام كوني في ظل أمن وعدالة شاملين. في سبيل إستدراك ما فاتنا، ليس فقط في السودان بل على صعيد الوطن العربي كله، لابد من ولوج ثقافة العصر دون تردد. ففي تقرير للبنك الدولي حول الإصلاح التعليمي في الشرق الأوسط وشمال افريقيا ابان كاتبو التقرير درجة تخلف تلك المنطقة في المجال التعليمي بالنسبة لمنطقتين في العالم الثالث هما أمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا. مظاهر التخلف، حسب التقرير، تجلت في ضعف القدرات الذهنية على التحليل والإبتكار وتفسير الظواهر تعريفاً علمياً، وقلة الإلمام والإهتمام بالرياضيات رغم أن الرياضيات هي المدخل الرئيس للمعرفة الرقمية. الإهتمام بهذه المعارف هو الطريق الوحيد للولوج إلى القرن الحادي والعشرين ولهذا جاء التقرير تحت عنوان «الطريق الذي لم يسلك» (The Road Not Travelled).

إن غرس هذه القيم في نفوس التلاميذ تبدأ بلا جدال في مرحلة الأساس وهي المرحلة التي أصبح فيها التعليم موجهاً لغسل الأمخاخ وحشوها عن طريق الحفظ والإستظهار بما لا يفيد الطالب في دينه ودنياه. أشد وبالاً من

ذلك تغذية التلميذ بمفاهيم تتعارض مع كل القيم التي ينبغي ان تهدي حياة الإنسان في هذا القرن، بل في كل القرون. فمما معنى التركيز، مثلاً، في تدريس القرآن الكريم على الآيات التي تحفل بمشاهد يوم القيامة والنار والعذاب، أو تلك التي تبغض التلميذ في الآخر (اليهود والنصارى) علماً بأن في القرآن الكثير من الآيات التي تحض على الحب والتسامح، وتدعو لصيانة البيئة الطبيعية وصحة العقل والبدن ونقاء الروح، وتحث على المساواة بين الخلق.

العامل الهام الآخر في التعليم هو المعلمون، فالمعلمون هم قطب الرحى في العملية التعليمية. لقد ظل المعلمون منذ نشوء التعليم النظامي في السودان يؤدون دوراً مركزياً ليس فقط في المدارس، وإنما أيضاً في بث الوعي الاجتماعي في كل المناطق التي كانوا يعملون فيها، في الحضر والمدن وبين أهل البداوة، بل وعبر العالم. وسنكون حقاً أمة مثقوبة الذاكرة إن غاب عن حاضرنا، أو بهت في وعينا نبأ معلمين ذاع صيتهم في كل أقاليم السودان لا بما كانوا يلقنون للنشء في المدارس، بل لإشعاعاتهم الفكرية وإسهامهم في الترقى الاجتماعي للمناطق التي خدموا فيها: عبد الرحمن علي طه وأحمد الطيب أحمد في بخت الرضا، عبد الرحمن عبد الله وود عيسى زيادة في الشمال القصي، بابكر بدري وشيخ لطفي في رفاعة، عبد الرحمن أحمد عيسى في الأبيض، مصطفى أبو شرف في واد مدني، مكي عباس وسر الختم الخليفة في أم جر، محمد أحمد سليمان في البحر الأحمر، عبد القادر أوكير في كسلا، حسن نجيلة في بادية الكبابيش. هذا غيض من فيض.

إسهام المعلمين في الحقل الوطني الكبير عبر عنه أيضاً وجودهم الكثيف في مؤتمر الخريجين، بل في قمته: اسمعيل الأزهري، إبراهيم أحمد، عوض ساتي، نصر الحاج علي، أمين زيدان. أما في المجال الخارجي فقد أهدى المعلمون للعالم مكي عباس كما اهدوا للدبلوماسية السودانية، إلى جانب

من وفد إليها من ذوي الدربة من الإداريين والأطباء والقانونيين، عوض  
ساتي، جمال محمد أحمد، رحمة الله عبد الله، فخر الدين محمد، الأمين  
محمد الأمين، حسن محمد الأمين، محمد عبد الماجد أحمد.

يحمل المرء على الإشارة إلى هذا التاريخ الحافل إسترخاخص القيمة  
الإجتماعية للمعلم في حاضرتنا المعاصر، كان ذلك في المدارس أو الجامعات.  
ذلك الإسترخاخص نذير شؤم لأنه سيقود إلى إنهيار البناء التعليمي فالمعلم  
معلمٌ واعلومة أي شارة. هو المعلم الذي يهدي الطلاب للطريق القويم،  
كما هو الاعلومة التي يستهدي بها المجتمع الذي ينشط فيه المعلم. إن  
بَهت المعلم، أو فقدت الأعلومة بريقها إختفت معالم الطريق. وإن لم يكن  
المعلمون في الماضي هم أكثر العاملين في الدولة كسباً بالمعايير المادية، إلا أن  
القيمة الإجتماعية التي كانت تُضفي عليهم هي التي ظلت تغنيهم عن  
الكسب المادي. لا يضير المعلم، فيما نحسب، أن تصفو الحياة وتُذلل قطوفها  
تذليلاً للثيم فسل، ولكن يؤذيه إختلال مفاهيم الترقى في المجتمع ومعايير  
تقويم الرجال بحيث يُهان العزيز ويرفع أذلال الناس.

لقد وقع توسع كبير في التعليم ما في ذلك شك، مع ذلك ظل التعليم يعاني  
من أزمات مركبة بعض منها يعود إلى الأسباب التي سلفت الإشارة إليها،  
والبعض الآخر يرجع إلى درجة الإهتمام الذي توليه الدولة للتعليم بوجه  
عام. أهم معيار للحكم على ذلك الإهتمام هو حجم الإنفاق على التعليم.  
ففي خلال الفترة ما بين ١٩٩٥ - ١٩٩٧م - الفترة التي شهدت توسعاً كبيراً  
في التعليم - لم يتجاوز الإنفاق عليه (كنسبة مئوية من الناتج القومي) ١,٤٪،  
في حين بلغت هذه النسبة على التوالي: ٥٪ ساحل العاج، ٤,٥٪ غامبيا،  
٧,٦٪ جنوب أفريقيا، ٥,١٪ الجزائر، ٦٪ كينيا، ١٠٪ سيشل. في ذات  
الوقت بلغ حجم الإنفاق العسكري المعلن في نفس الفترة ٣,٦٪ من الناتج



العام (وما لم يعلن فالله ورسوله به اعلم). حسب هذه الأرقام تبلغ نسبة الإنفاق العسكري المعلن قرابة ثلاثة أضعاف ما أنفق على التعليم. لكل هذه الأسباب مهما كان من مزايا التوسع الكبير في التعليم، إلا أنه أيضاً خلق ازِمات مركبة لا بد من الإفتتان لها ومعالجتها. فمهما كان من أمر الإنشاءات الكبرى: الطرق، السدود، الجسور إلا أن كل هذه الإنشاءات لا تعني شيئاً إن لم تتوفر لها البرمجيات (software) التي تعين على إدارتها وصيانتها وهنا تجب أهمية التعليم المرتبط بإحتياجات سوق العمل.

جريان الإنفاق العام على غير إستواء أدى إلى تشوهات هيكلية في الإقتصاد تحدث عن آثارها أهل الإقتصاد كثيراً من داخل وخارج النظام. واحد من نتائج تلك التشوهات هو إقصاء الشباب من التيار العام (main stream) للحياة، ونعني بالشباب الفتية والفتيات. فمن حسنات التوسع التعليمي إتاحة الفرصة للنساء للإلتحاق بالجامعات بصورة غير مسبقة بحيث إقتحمن ميادين لم يكن يلجها إلا الفتيان فيما قبل مثل الزراعة والهندسة. وحين كانت بطالة النساء في الماضي قاعدة لأنهن، إلا نادراً، لم يُعَدَدن للعمل، أصبح تخديمهن الآن، رغم ما توفر لهن من تعليم، هو الإستثناء. الإقصاء أو التهميش ليس بأمر عفوي كما أكدت تجارب السودان بالنسبة لتهميش الريف السوداني مقارنة مع جمهورية المدن الثلاث (ذلك التعبير البريع الذي نحتة الأستاذ الفاتح النور في وصف جمهورية السودان)، أو تهميش الأطراف في الجنوب والغرب والشرق والشمال الأقصى مقارنة بالوسط الشمالي النيلي. التهميش ظاهرة علائقية (relational)؛ وحتى إن لم يكن مُتعمداً (intentional) لا تستطيع الدولة التهرب من مسئوليتها عنه إذ في السياسة يستوي خطأ الحاكم إن جاء نتيجة لسوء التقدير، أو لعدم إيلاء الأمر إهتماماً عند التدبير.

سبقت ثورات الشباب التي عمت العالم العربي ثورات نظيرة في ستينات القرن الماضي في أفريقيا واوروبا والولايات المتحدة مما جعل الزعم بأن الثورات الشبابية في الوطن العربي حدث فريد لا سابق له زعم لا يثبت عند الفحص. لذلك، إلى جانب ما ذكرنا من ثورات نظيرة لتلك التي نجمت عن زلزال الوطن العربي نضيف أخريات. أول تلك الثورات الشبابية تلك التي وقعت في جنوب أفريقيا في سبعينيات القرن الماضي وسار بذكرها الركبان: الإنتفاضة التي فجرها ستيفن بيكو. كانت تلك الإنتفاضة، في أساسها، مواجهة ضد الأبارثيد، إلا أنها كانت أيضاً، بسبب طابعها العرقي، تحدياً لتوجهات حزب المؤتمر الأفريقي. كان المؤتمر - وظل - يدعو لإقامة مجتمع تتساوى فيه الحقوق للمواطنين دون إعتبار للون والعرق ويتعايش فيه البيض والسود، في حين أسس بيكو نظريته الثورية على التمايز اللوني مما يفصح عنه الشعار الذي رفعه: السواد جميل (Black is Beautiful). سواد اللون قد يكون جميلاً، وكذلك بياضه ولكن كليهما ليسا كذلك في كل الأحوال. بغض الطرف عن ذلك، كان للثورة التي فجرها بيكو دور محوري في إشعال إنتفاضة سويتو في يونيو ١٩٧٦م مما أدى إلى إغتيال بيكو في سبتمبر ١٩٧٧م. الثورتان دفعا نظام الأبارثيد على فرض حصار على بيكو، بما في ذلك حرمانه من الحديث لأكثر من شخص واحد في أي موقع كان فيه، مما يكشف عن فعالية إنتفاضته في كسر حاجز الخوف وسط جماهير جنوب افريقيا. ورغم الخلاف المنهجي والرؤيوي بين بيكو وقيادات المؤتمر الأفريقي إلا أن تلك لقيادات كانت على قدر كبير من السماحة إذ ضمت إسمه إلى قائمة الشرف التي إحتوت على أسماء القادة الذين أسهموا في تحرير جنوب أفريقيا.

خارج أفريقيا شهدت الولايات المتحدة الأمريكية والمانيا وفرنسا انفجار ثورات شبابية كانت جميعها تعبر عن فجوة في الرؤى السياسية بين الشباب والقيادات السياسية التي كانت تمسك بزمام الأمور. ذلك الصراع الرؤيوي لم يقف عند السياسات الداخلية، بل إمتد أيضاً لانعكاس تلك السياسات على الخارج. ففي امريكا انفجرت الثورات الشبابية، أول ما انفجرت، في الجامعات في عقد الستينات من القرن الماضي، وكان أكثر ما أهاجها سياسات الميز العرقي في الولايات المتحدة. مثال ذلك إنتفاضة جامعة بيركلي التي قام بها تنظيم الطلاب من أجل مجتمع ديمقراطي (Students for Democratic Society (SDS)). إبتدع طلاب بيركلي منهجاً للإحتجاج أصبح ذائعاً فيما بعد وهو الإعتصام بإحتلال المقاعد في المدرجات (Sit - ins) حتى لا يعرضوا أنفسهم للإتهام بالشغب أو تهديد النظام العام. ذلك النهج في الإحتجاج تطور، فيما بعد، إلى عمل أشد عنفواناً مثل إنتفاضة جامعة كولومبيا (نيويورك) ضد الحرب في فيتنام بلغت قمته الزحف نحو البنتاقون، وحرق العلم الأمريكي، ورفض التجنيد. وقد تصاعد طلاب جامعة كولومبيا بثورتهم إلى إقتحام العمل السياسي الوطني حيث تبناوا مرشحاً للرئاسة هو السناتور يوجين ماركسي وأصبحوا يده اليمنى في حملته الإنتخابية. وكان مكارثي - حتى رحيله - مثابراً على مناهضة حرب فيتنام في مجلس الشيوخ.

إمتدت ثورة الشباب الطلابية إلى أوروبا بدرجات متفاوتة من العنف. ففي المجتمع البريطاني المتخشب، كان أول إندلاع لها في مدرسة لندن للإقتصاد تحت شعار إنهاء الحرب في روديسيا، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يخرج فيها إتحاد الطلاب البريطاني على القانون الذي ظل يحكمه منذ

إنشائه في عام ١٩٢١م، والذي كان ينص على تحريم إشتغال الإتحاد بالسياسة بإعتباره تنظيمًا يجمع بين أعضاء ينتمون إلى تيارات سياسية مختلفة. أما في الحالة الألمانية فقد أشعل الثورة شباب ينتمي إلى اليسار كان يؤرقه عدم تكفير ألمانيا عن جرائم النازية، خاصة بعد أن تبين للشباب وجود عناصر في حكومة آديناور كان لها دور مشهود في العهد النازي. ولعل هذا هو السبب في إطلاق تلك الجماعة لشعار: «آدولف واحد يكفي»، إشارة لآدولف هتلر. رغم أن المحفز الظاهري لثورة الشباب هو مؤامرة الصمت من جانب الطبقة الحاكمة في ألمانيا عن جرائم النازية، وتسترها على وجود بعض النازيين في دواوين الدولة، هناك عوامل إجتماعية أخرى أسهمت في تأجيج الثورة بين الشباب من الجنسين. من هذه العوامل تزلزلت المجتمع الألماني في التعامل بين الصغار والكبار وبين الرجال والنساء، والكاليفينية الطاغية على ذلك المجتمع آنذاك، وإنغلاق المجتمع الألماني بسبب الصدمة التي كان يعاني منها نتيجة للسياسات العنصرية للنازية. كان لأولئك الشباب أيضاً إهتمامات خارجية أذهلت المجتمع الألماني المنغلق مثل الموقف العلني الذي إتخذه في تأييد ثورة باتريس لومبا في الكونغو، وتعبيرهم عن ذلك في التظاهرات الإحتجاجية ضد زيارة مويس شومبي إلى ألمانيا، وتظاهراتهم ضد شاهنشاه إيران عند زيارته لألمانيا إحتجاجاً على ما حاق على يديه بثورة مصدق وبالييسار الإيراني.

هذه الثورات والإنتفاضات أصبحت نقاطاً فارقة في التاريخ السياسي والإجتماعي للدول التي وقعت فيها. ففي أمريكا، مثلاً، مهد نهوض الشباب ضد الميز العرقي لصدور القوانين التي بادر بها الرئيس كيندي وتابعها خلفه جونسون. أضافت تلك الإنتفاضات التي أشعلها شباب جله - إن لم يكن كله - من الأمريكيين البيض دفعاً قوياً لحركات «السود».

خاصة وقد كانت أمريكا «البيضاء»، حتى ذلك التاريخ، تتخذ موقفاً لا مبالياً من قضية الميز العرقي. قادت الحركات أيضاً إلى قرارات تاريخية أصدرتها المحكمة العليا للولايات المتحدة ضد بعض القوانين التي كانت تكرس الميز العرقي، وإلى دعم توجهات الكونغرس لإنهاء حرب فيتنام. أما في ألمانيا فقد توجت إنتفاضة الشباب بإنتفاح الدولة الألمانية على الخارج، خاصة بعد تولي الإشتراكيين الحكم. فعقب إنتخابه للمرة الأولى في ألمانيا ما بعد الحرب إتجه الحزب الإشتراكي بقيادة وبلي برانت وعمدة برلين ايقون بار نحو تطوير العلاقات بين دول الجوار الشرقي، وتحسينها مع الإتحاد السوفيتي فيما كان يُعرف بالسياسة الشرقية (ost politik). وكان لتلك السياسات تداعيات كبرى أخرجت ألمانيا من عزلتها إلى أن إنتهى الأمر بتوحيد ألمانيا الذي لم يكن محل رضاء عند بعض حلفائها. من أولئك الحلفاء بريطانيا التي إنتقلت رئيسة وزرائها مارغريت ثاتشر إلى موسكو لتفنع ميخائيل غورباتشوف بأن لا يشجع دمج الألمانيتين. ثاتشر، فيما هو بين، ظلت متلبثة عند موقف لو احد من أسلافها هو الجنرال اللورد أيزمي (Lord Ismay) أول أمين عام لحلف الأطلسي (١٩٥٢ - ١٩٥٧ م). قال اللورد في أول خطاب له امام الحلف أن الهدف الأساس من ذلك الحلف هو عزل روسيا وقهر ألمانيا (to keep Russia out and Germany down).

مهما يكن من أمر، لم يجد غلاة اليمين الألماني بداً من إغتيال قائد الإنتفاضة: رودى دوتشيك (Rudi Duteschek)، أو رودى الأحمر كما كانت تنعته الصحف ربما بسبب ميوله التروتسكية. ويموت رودى الأحمر تحولت ثورة الشباب إلى مظاهر إحتجاجية عبثية مثل إطلاق الشعور، وأرتداء الشباب للجينز، والفتيات للأردية القصيرة تيمناً بالأمريكان، أو ربما إزدراء لمجتمع ما كان الرجل يخرج فيه من داره حتى إلى أقرب متجر لها

إلا مرتديا حلته كاملة. ومما بطرف ذكره إن اثنين من قادة الحركتين أصبحا بعد نصف قرن من الزمان وزراء للخارجية في بلديهما: يوشكا فيشر في ألمانيا، وجاك سترو الذي قاد حركة جامعة لندن في بريطانيا.

الثورة الشبابية التي كادت أن تصبح ثورة شاملة هي تلك التي اشعلها الشباب في فرنسا في مايو / يونيو ١٩٦٨م. تلك الثورة لم تكن فقط إنتفاضة ضد النظام الحاكم (جمهورية ديقول الخامسة)، بل كانت ثورة ضد المنظومة السياسية الفرنسية كلها: الأحزاب، النقابات، الاتحاد العام للعمال (Confédération générale du travail) والذي كان يسيطر عليه الحزب الشيوعي الفرنسي. إفتزع تلك الثورة الطلاب في جامعة باريس (نانتير) وتصاعدوا بها إلى إحتلال الجامعات والمصانع كتمهيد لثورة شعبية شاملة. لهذا السبب تألب عليها الحزب الحاكم (الديقوليون) مع أكبر الأحزاب المعارضة له (الحزب الشيوعي الفرنسي). بل أن الجريدة الناطقة بإسم ذلك الحزب «ليومانتيه» وصفت تلك الثورة بالطفولة المتياسرة، خاصة وقد ضمت من بين قادتها عصابة من التروتسكيين الفرنسيين الذين لم يكن شيوعيو فرنسا يحتملون رؤيتهم، ناهيك عن تأييد أي موقف سياسي يتخذونه. وبعون من الحزب الشيوعي الفرنسي حل ديقول البرلمان، وأعلن عن إنتخابات جديدة، ثم دعى الجيش لأن يكون على أهبة الإستعداد.

هكذا أفلح الرئيس ديقول للمرة الثالثة في حياته الحافلة في إنقاذ الدولة الفرنسية. المرة الأولى كانت عند إتحاقه بقيادات الحلفاء ضد النازية وإنشاء قوات فرنسا الحرة التي حملته إلى باريس منتصراً لينقذ بلاده من الإحتلال النازي، ومن الإهانة القومية التي لحقها النازيون بفرنسا. والثانية عند عودته من زيارة قصيرة للجزائر ليعلن تأييده لإستقلال الجزائر وإنهاء حرب كانت ستودي بالجمهورية لو أفلح غلاة اليمين الفرنسي ومن بينهم عدد لا يستهان

من العسكريين في دعواهم لاستمرار تلك الحرب. على أن نجاح ديقول للثورة الثالثة لم يكتمل، فبعد إجهاضه لثورة الشباب وإستعادة هيئة الجمهورية وسلطة حزبه إتجه إلى معالجة جذور المشكل بإجراء عملية جراحية كبرى في فرنسا عبر إستفتاء كما ينص الدستور في مثل تلك الحالات. كان ديقول، فيما يبدو، يرى أن جذر المشكل الفرنسي هو هيمنة باريس على إدارة البلاد بنفس الصورة التي كانت عليها منذ عهد نابليون، لهذا دعى إلى ما أسماه اللامركزية الإدارية؛ كما كان يرى أن الإنتفاضات العمالية التي كادت أن تقوض القطاع الصناعي في فرنسا تعود إلى هيمنة الدولة ورجال الصناعة على إدارة ذلك القطاع. لهذا دعى ديقول إلى تمكين العمال من المشاركة في إدارة المصانع، كان ذلك في القطاع العام أو الخاص. نصيب ذلك المشروع عند الإستفتاء عليه كان هو الرفض رغم أنه كان يحقق مكسباً كبيراً لإدارة البلاد وللطبقة العاملة.

لماذا الرفض إذن؟ لا شك في أن الذين رفضوا المشروع عند الإستفتاء عليه لم يفعلوا ذلك بغضاً في اللحن وإنما كراهية في العازف. ذلك الموقف المعاند قابله ديقول بعندية أشد إذ إستقال من منصبه وغادر فرنسا للإستجمام في إيرلندا. وفي إيرلندا لحق به أقرب الناس إليه في حزبه ليثنونه عن قراره فلم يستجب. ثم بلغ بهم الحمق حداً جعلهم يقولون لذلك القائد ذي الحس التاريخي: «أنت زعيم لا يمكن الإستغناء عنه». رد عليهم ديقول بقول أكرره كثيراً: «يا أبنائي في مقبرة مونمارتر (أكبر مقابر باريس) يرقد رجال ونساء كثر لا يمكن لفرنسا أن تستغني عنهم». هل أعيدكم إلى الحديث عن لُبد الذي طال عليه الأمر في السودان وما فتئ يظن أنه رجل لا يمكن الإستغناء عنه، وليته كان لُبدًا وحداً.

الانتفاضة السبائية الأوروبية الأخيرة التي تبعها تحول سياسي خطير هي تلك التي أشعل فتيلها الطالب يان بالاخ (Jan Palach) في تشيكوسلوفاكيا وليج فالينسا على رأس حركة التضامن في بولندا في ١٩٦٨م. قاد بالاخ مع زمرة من زملائه الطلاب الاحتجاجات على القمع السوفيتي لثورة الربيع في براغ والتي إنتهت بإجهاض الحركة الإصلاحية التي قام بها الأسكندر دوبشيك. وكان بالاخ أول من بادر من الطلاب بإشعال النار على نفسه في ١٩/١/١٩٦٩م وبذلك سبق بزمان طويل بوعزيزي التونسي في موقفه الرمزي البطولي. أما فالينسا فقد بدأ ثورته وسط عمال المواني في ميناء دانزج، والذي كان يطلق عليه أسم ميناء لينين. وكان فالينسا اسعد حظاً من دوبشيك إذ أفلح في التمهيد لقيام اول حكومة داخل منظومة دول اوروبا الشرقية الموالية للإتحاد السوفيتي يقودها سياسيون من خارج الحزب الشيوعي. ولعل التوجه العام نحو الديمقراطية في الكثير من بلاد العالم قد مكن البولنديين من تحقيق الثورة التي أراد تفجيرها الشباب المجري أو التشيكي في زمان كان الإتحاد السوفيتي فيه مستغرقاً في اليقين بقدرته على دفن خصومه.

جميع هذه الإنتفاضات الشبابية - مع تعدد بواعثها المباشرة - كانت تعبر، بوجه أو آخر، عن فجوة جيلية في الرؤى والمفاهيم للواقع الإجتماعي الذي يعيشه الشباب، وعن تدمره من الأساليب التي كان يتعامل بها الجيل المهيمن مع ذلك الواقع. أن إستمرار البعض للظن بأن السودان محصن ضد كل هذه التجارب التي مرت بها دول أخرى في المشارق والمغرب ليس فقط ظن باطل، بل أيضاً رأي لا يصدر من أي محلل سياسي إستحكم عقله وجاد رأيه.



# المحتويات

## المحور الأول

7	إنفصال جنوب السودان
10	الصحافة والفجور المعنوي
12	ديناميكية الفشل
21	«وفي أنفسكم أفلا تبصرون»
23	السلام وإستحقاقاته المنقوصة
28	المخرج ... بعيداً عن الرومانسية و الفوستاليجا

## المحور الثاني

37	الزلازل السياسي
39	محفزات الثورة
46	الوسيط والرسالة
49	ردود الفعل الداخلية والخارجية على الزلازل انسياسي
60	هل السودان بمنجاة من الزلازل؟

## المحور الثالث

71	الأيدولوجيات السياسية وما بعدها
87	التيارات الفكرية في الوطن العربي
105	وغلواء في مصر
108	الفتاوي والميل عن الاعتدال
118	تدمير خلايا العقول
124	فقهاء السلطان

## المحور الرابع

133	الضجوة الجيلية
135	أصل المشكلة في السودان
146	إنتفاضات الشباب في أفريقيا
147	إنتفاضة الشباب في العالم الأول

تسلسل	عنوان الكتاب	المؤلف	نوع	سنة
1	السودان أهوال الحرب وطموحات السلام	د. منصور خالد	سياسة	2008
2	جنوب السودان في المخيلة العربية	د. منصور خالد	سياسة	2009
3	تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد	د. منصور خالد	سياسة	2010
4	حوار مع الصفوة	د. منصور خالد	سياسة	2010
5	السودان جذور وأبعاد الأزمة	د. عبدالغفار محمد أحمد	سياسة	2008
6	سلام وتنمية شرق السودان	د. عبدالغفار محمد أحمد	دراسة	2009
7	دارفور اقليم العذاب (نقد)	د. عبدالغفار محمد أحمد	دراسة	2008
8	الحركة الإسلامية السودانية « غير متاح »	أ. المحبوب عبدالسلام	سياسة	2009
9	الآخر (نقد)	أ. كمال الجزولي	دراسة	2008
10	إنتليجنسيا نبات الظل	أ. كمال الجزولي	فكر	2008
11	عتود الدولة	أ. كمال الجزولي	فكر	2009
12	كتاب الرزنامة	أ. كمال الجزولي	أحاديث في الأدب والسياسة	2009
13	أم درمان تأتي في قطار الثامنة (نقد)	أ. كمال الجزولي	شعر	2004
14	طبلان وإحدي وعشرون طلقة	أ. كمال الجزولي	شعر	2008
15	أبو ذكري نهاية العالم خلف نافذة (نقد)	أ. كمال الجزولي	دراسة	2008
16	عنف البادية	د. حسن الجزولي	سرديات	2006
17	مهارب المبدعين	د. النور حمد	دراسة	2010
18	الرحالة الألماني بريم	ترجمة النور عثمان أبكر	أدب رحلات	2010
19	ملكوت الضمير وذاكرة الجماعة	أسامة عبدالرحمن	سيرة وآثار	2010
20	ليست دموع اللآلئ حزناً علي العزي	أ. الياس فتح الرحمن	شعر	2009
21	لا أحد يسعف الخيل	أ. الياس فتح الرحمن	شعر	2008

إصدارات مدارك

تسلسل	عنوان الكتاب	المؤلف	الموضوع	الطبعة
22	سفر المرايا	د. قرنق توماس	شعر	2009
23	من شمس العاشق إلى قمر المعشوق	أ. عالم عباس نور	شعر	2007
24	عجوز فوق الأرجوحة	أ. عيسى الحلو	رواية	2010
25	رحلة الملاك اليومية	أ. عيسى الحلو	مجموعة قصصية	2008
26	الأعمال الكاملة ( غلاف )	أ. الطيب صالح	روايات وقصص	2010
27	الأعمال الكاملة ( عادي )	أ. الطيب صالح	روايات وقصص	2010
28	الغنيمة والاياب	أ. مروان حامد الرشيد	رواية	2006
29	إندلاع السلام	هيلدا جونسون	مذكرات	2011
30	Waging Peace In Sudan	Hilde F Johnson	Dairy	2011
31	شهادات وتأملات	د. لمياء شمت	مقالات	2011
32	إنفصال جنوب السودان - زلزال الشرق الأوسط - إيديولوجيات أم عقائد ..؟	د. منصور خالد	مقالات	2011
33	الصراع حول المياه في حوض النيل	د. إبراهيم الأمين	دراسة	2011
34	في الأدب السوداني	عبد المنعم عجب الفيا	نقد	2011
35	ت. س. إليوت والأدب العربي	عبد المنعم عجب الفيا	نقد	2011
36	عوالم الطيب صالح	عبد المنعم عجب الفيا	نقد	2011
37	كتالوج رسم وتصوير	عصام عبد الحفيظ	تشكيل	2011
38	كتالوج رسم	عمر خيرى	تشكيل	2011
39	كتالوج رسم	د. أحمد عبدالعال	تشكيل	2011
40	قطار العمر	محمد خير البدوي	مذكرات	2011
41	الخرطوم عبر العقود	د. سعد محمد أحمد	دراسات	2011



د. منصور خالد

# انفصال الجنوب

زلزال الشرق الأوسط  
وشمال أفريقيا

أيدولوجيات  
أم عقائد



حول محاور أربعة تدور موضوعات المؤلف د. منصور خالد،  
تستمد تلك الموضوعات أهميتها من راهنتها ومن عنصرى  
الفجاءة فى وقوعها والنتائج المتوقعة التى نجمت عنها . ومن  
ثم انعكاساتها على السودان والدروس التى يمكن لأهله أن  
يستقوها من تلك الأحداث .

إنفصال الجنوب ، وزلزال الشرق الأوسط وشمال افريقيا، ثم  
كيف أن الأيدولوجيا أضحت عقائد ، وأخيرا تناول المؤلف  
موضوع الفجوة الجيلية والتى تسببت فى حالة من الإقصاء  
المادى والمعنوى لشريحة الشباب وأدت إلى ما أدت إليه .



2012